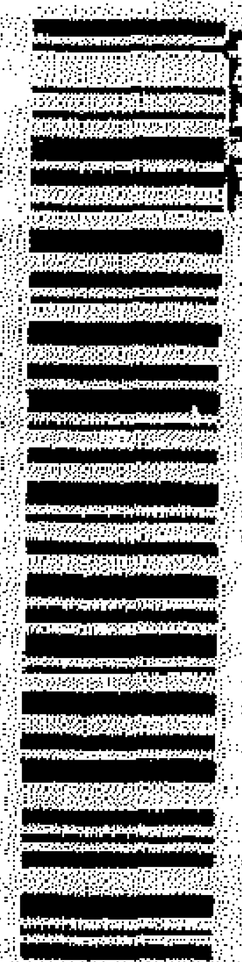
جامعة عين شمس
مركز بحوث الشرق الأوسط

الأثر الإسلامي
في
الفكر الديني اليهودي

الدكتور عبد الرازق أحمد قنديل
المدرس بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهـــر



دار التراث بالقاهرة

بالاشتراك مع
مركز بحوث الشرق الاوسط

جامعة عين شمس
مركز بحوث الشرق الأوسط

الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي

الدكتور عبد الرازق أحمد قنديل
المدرس بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الاوسط
١٩٨٤ م - ١٤٠٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

« قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ »

« صدق الله العظيم »

الإهداء

إلى روح والِدَيَّ اعترافا بفضلهما وحسن رعايتهما .

إلى قافلتى الصغيرة . . زوجتى وأطفالى تعويضا لهم وتقديراً لمواقفهم .

إلى المسلمين جميعا تذكيرا بعظمة دينهم وتراثهم .

إلى كل من قدم لى العون ولو بكلمة طيبـــة .

أهدى هـــذا الجهد المتواضع

المؤلف

تقـــديم

الأستاذ الدكتور / عبد العزيز نوار
مدير مركز بحوث الشرق الأوسط

إن الدراسات العلمية للنصوص الدينية وما يتبعها من دراسات مقارنة ، هى أشق الموضوعات عند البحث ، وأكثرها تعرضاً للنقد ، ولوجهات النظر المختلفة .

ومن هذه الدراسات هذا البحث القيم الذى أعده د. عبد الرازق أحمد قنديل للحصول على درجة الدكتوراه فى اللغة العبرية وآدابها .

ولقد اختار د . قنديل مجال المقارنة بين نص القرآن الكريم وبين التوراة وبيان مدى تأثر المفسرين اليهود بالمفسرين المسلمين على اختلاف العصور ، ومحاولة هؤلاء المفسرين تطبيق خصائص العربية فى استخدام لغتهم الأصلية . تناول د. قنديل فى بحثه هذا قضية التأثير والتأثر بين اليهودية والإسلام ، فاختار من بين المفسرين شخصية « رشى » وهو من أكبر وأشهر شراح اليهود ومفسريهم للعهد القديم والتلمود حيث إنه أول مفسر يقتفى أثر المناهج الإسلامية ويقوم بتطبيقها على لغة العهد القديم .

ولقد دأب مركز بحوث الشرق الأوسط على إعطاء أهمية خاصة لهذه الدراسات اليهودية والإسرائيلية حيث إنه قام بإصدار عدة بحوث فى هذا المضمار تناولت الشخصية والتاريخ والأدب . أما الآن فإن المركز

يقدم دراسة فى مجال الفكر الدينى اليهودى وإنها لدراسة رائدة .

وإنه ليسعد مركز بحوث الشرق الأوسط أن يقدم للمكتبة العربية هذا العمل الجاد المفيد .

القاهرة فى ١٠/١/١٩٨٤ مدير المركز

د. عبد العزيز نوار

مقدمة

حرص اليهود باستمرار على التأكيد والاعلان عن أصالة فكرهم وعبقريتهم منذ ما قبل عصور الاضطهاد والتشتت الاولى ، ومنذ العصر الوسيط أيضا ، وارتقاء هذا الفكر وتطور هذه العبقرية بصفة خاصة فى العصر الوسيط ، وأنهم ينعون دائما حظهم العثر الذى أوقعهم باستمرار نهبا للاضطهاد والاحتلال والتشرد فى شتى أنحاء الدنيا ، وان كانوا لا يذكرون أسباب هذا الاضطهاد وذلك التشتت الذى حدث لهم ، وأنه ليس الا نتيجة لما قدمته أيديهم وعقولهم وعبقريتهم المزعومة من أفكار متطرفة ، ومؤامرات محبوكة حيكت فى الظلام .

ذلك مايزعمه اليهود ويرددونه ، أما تلك العبقرية المزعومة ، وهذه الاصالة الزائفة فقد اثبت لنا الباحث الدكتور عبد الرازق قنديل فى هذا البحث الذى نقدمه للقارىء العربى — بعد استقرائه التاريخ ، واعماله الفكر والعقل — أن اليهود ليسوا سوى نقلة للفكر الاجنبى ، وبصفة خاصة فى تلك الفترة التى افسحت سماحة الاسلام لهم فيها صدرها ليتعايشوا معها ، وأن حركة الابداع والخلق الفنى والفكرى لم تنشط الا تقليدا لما كان يدور حولهم فى حلقات الدرس العربية ، سواء كان ذلك فى الشرق فى بغداد ابان العصر العباسى بصفة خاصة حيث دار الحكمة وما احتوته من كنوز الفكر المختلفة التى نهل منها العرب واخرجوا لنا نفائس التراث الذى مازال الى اليوم يثرى المكتبة العربية فى شتى العلوم والآداب، وشاعت، حتى دخلت بلاد الافرنج — كما كان يطلق عليها فى العصر الوسيط — فاذا تركنا الشرق بكنوزه الفكرية العربية ، وعلمائه الذين طافت شهرتهم الافاق .. وانتقلنا الى شمال افريقيا والأندلس الاسلامية التى عاش فيها اليهود أزهى فترات حياتهم متمتعين بظل العروبة والاسلام ، فاننا نجد الباحث أيضا قد اثبت فى بحثه هذا — الذى لم يسبقه اليه أحد من الباحثين المتخصصين فى هذا المجال — أنه حتى فى أفضل الحالات التى أحسوا فيها بالأمن والأمان كان ابداعهم ابداعا منقولا يسير على هدى الفكر العربى الاسلامى بل وبألفاظه ، سواء كان ذلك فى المجال اللغوى أو الأدبى أو الفلسفى .

لقد أوضح الدكتور عبد الرازق قنديل فى بحثه للقارىء العربى بعد استقراء العديد من الأبحاث والمصادر ، أن اولئك العباقرة اليهود الذين يحاول اليهود رفع منزلتهم ويشيدون بعمق فكرهم ليسوا سوى نقلة للفكر الاسلامى لعلماء

المسلمين الذين سبقوهم أو عاصروهم ، وأنه حتى فى المناطق التى لم يدخلها الاسلام وعاش فيها اليهود ، وانتعشت أفكارهم نجد الباحث يرجع ذلك كله الى مصادره الأولى التى أخذت عن الفكر الاسلامى . وعندما خرج اليهود بفكرهم وانتاجهم عن نطاق الأمور الدينية الى الدنيوية يذكر لنا الباحث أن هذا الفكر المتطور فى نظرهم يكاد يكون صورة لما كانت عليه عبقرية علماء المسلمين فى الأندلس ، ونقلا عنهم ..

من هنا نستطيع .. ونحن نقدم هذا الباحث وبحثه للقراء ، أن نقول : انه قد أكد من جديد أن الحضارة الاسلامية والعربية ، والفكر الاسلامى العربى فكر جامع شامل أصيل ، وأن علماء المسلمين الذين استقوا علمهم من منابعه الأصيلة — القرآن والسنة — قد أثبتوا عمق هذا الفكر ، وصدق منهجه ، وأن الباحث قد أكد هذا ببراعة وفكر لم يسبق اليهما ، وأعانه فى ذلك عمق وسعة اطلاع عرف بهما ، وتفخر وحدة البحوث بالمركز أن تكون هذه الدراسة الجادة هى باكورة دراساتها المتخصصة فى هذا الميدان .. كما تأمل وحدة البحوث أن تتمكن من اصدار دراسات مماثلة بنفس الجدية .

الدكتور محمد حرب

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

لا شك أن أقرب النصوص إلى القلب وأعظمها أثراً فى النفس هى النصوص الدينية ، وإن رفعة الأمم عند الله تقاس بمقدار ما حباها الله من نعمة الإيمان بما أنزله من تلك النصوص وما تحتويه من أخلاق وعقائد يتمسكون بها .

ولهذا فإن دراسة النصوص الدينية والاهتمام بشرحها وتفسيرها وتوضيح ما فيها من ترغيب وترهيب وما تدعو إليه من مثل حميدة قد شغلت الأذهان منذ نزولها . وإذا كنا نحن – المسلمين – نحاول قدر ما نستطيع أن نسترجع عظمة الإسلام ، ونجتهد فى التمسك بتعاليمه فى عصر أصبح فيه القابض على دينه كالقابض على الجمر كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن ذلك ما دفعنى إلى اختيار هذا المجال فى دراستى وأنا فرد فى قافلة الإسلام التى تقودها جامعة الأزهر العريقة بماضيها المشرف فى خدمة الإسلام والمسلمين ، وأردت أن يكون لى شرف المساهمة – قدر جهدى وعلمى فى هذا المجال – فى إبراز عظمة الإسلام وما تركه المسلمون الأوائل من أثر فى فكر معاصريهم من أصحاب الديانات الأخرى وثقافتهم ومن هذا المنطلق اخترت لدراستى موضوعاً يمكن عن طريقه المقارنة بين مناهج التفسير عند المسلمين واليهود ، ومدى تأثر اليهود بهذه المناهج الإسلامية فى التفسير ، وكيف عالج هؤلاء اليهود نصوصهم الدينية متوسمين – إلى حد كبير – خُطَى المسلمين فى ذلك . واخترت « رشي » اليهودى

الديانة الفرنسى الموطن موضوعاً لهذا البحث ، وهو يعتبر من أكبر وأشهر شراح اليهود ومفسريهم للعهد القديم والتلمود فى القرن الحادى عشر .

وقد وقع اختيارى على رشى ليكون موضوعاً لهذه الدراسة لاعتبارات كثيرة أهمها أن هذا المفسر فضلا عن أنه كان يتمتع بمنزلة رفيعة بين مفسرى اليهود فى العصر الوسيط ، بل وإلى اليوم ، إلا أن أهميته هذه توضح لنا فضلا من فضائل الثقافة الإسلامية وأثراً من آثارها التى امتدت حتى وصلت إلى المناطق التى لم يعش فيها الإسلام ، حيث إن رشى يكاد يكون أول مفسر يهودى يقتفى أثر المناهج الإسلامية متكاملة ويضمنها التفسير اليهودى لنصوص العهد القديم ، وأنه على الرغم مما لوحظ من تأثر علماء اليهود قبله بما كان يتبعه علماء المسلمين من مناهج فى مجالات مختلفة وخاصة فى التفسير الدينى إلا أن رشى يمتاز بأنه قد ألم بهذه المناهج كلها تقريباً واستخدمها فى تفاسيره ، وترتب على ذلك نقله لكثير من خصائص العربية وطبقها على لغة العهد القديم ، وذلك على الرغم من أنه لم يعش فى وسط المجتمعات الإسلامية مما يدل على عظمة الفكر الإسلامى ومدى انتشاره فى العصر الوسيط .

وقد وجدت لزاماً على أن أمهد لهذه الدراسة بمدخل مقسم إلى أربع نقاط كان لابد من التعرض لها بالدراسة للوقوف على نشأة التفسير الدينى عند اليهود منذ بداية تدوين التوراة حتى إتمام تدوين التلمود .

تناول البحث فى النقطة الأولى : النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين قدماء العبريين أنفسهم ، وكيف أن هذه الصعوبات المختلفة أدت إلى الحرص الشديد على تفسير هذه النصوص لإزالة ما قد يكون هناك من غموض . وذكرت بعضاً من هذه الصعوبات التى تتمثل فى لغة النص

والاختلاف حول ضبطها إلى غير ذلك من الصعوبات .

أما النقطة الثانية فقد تناول البحث فيها الحديث عن محاولات الشرح والتفسير القديمة وما حدث من اختلاف بين طوائف اليهود حول هذا التفسير نتيجة لانقسام اليهود إلى فرق ومذاهب . وذكرت بعضاً من مشاهير طبقات المفسرين المختلفة الذين قاموا بتقنين النص التوراتى ممثلا فى المشنا وتفسيره بعد ذلك فيما عرف بالجمارا ومنهما معاً تكوّن التلمود سواء البابلى أو الأورشليمى وبينت الفارق بين التلمودين .

وفى النقطة الثالثة تعرضت للحديث عن محاولة بعض أحبار اليهود وضع أسس وقواعد ثابتة للتفسير بدأها هليل الشيخ بقواعده التفسيرية السبعة ثم تلاه الحبر إسماعيل بمقاييسه الثلاثة عشر وانتهت بالحبر اليعازر بن يوسى الجليلى الذى فصل هذه المقاييس والقواعد إلى أن بلغت اثنتان وثلاثين قاعدة تُشْرَحُ التوراةُ بها .

فإذا وصلنا إلى النقطة الرابعة والأخيرة من هذا المدخل نجدها قد اشتملت على الحديث عن المناهج التقليدية فى التفسير عند اليهود والتى جمعت رءوس كلماتها فى كلمة « پَرْدِس » الجنة أو الفردوس واجتهدت فى هذه النقطة أن أوضح المقصود بمعنى الجنة أو الفردوس هنا ، وما هذه المناهج الأربعة والهدف منها .

ولقد حرصت على التقديم بهذه النقاط الأربع التى اشتمل عليها المدخل حتى يمكن متابعة التطور والتجديد فى مناهج التفسير عند اليهود بعد ذلك ، وكيف أنه على الرغم من متابعتهم لسيرة وخطوات أسلافهم إلا أن تغير البيئة والثقافة والعوامل الاجتماعية والسياسية كان له تأثير كبير فى مسار وتطور العملية التفسيرية عند اليهود كما حدث بعد ذلك .

وبعد هذا المدخل الذى مهدت به للبحث ، قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب على النحو التالى :

الباب الأول : وعنوانه « رشى وعصره » وقد اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول . الفصل الأول بعنوان « مدارس الجاءونيم وجهودها فى التفسير » وقد تناولت فى هذا الفصل الأوضاع الثقافية والفكرية لليهود فى الفترة التى تلت فترة تدوين التلمود وتهيئته لكى يوضع جنباً إلى جنب مع نصوص العهد القديم وهذه الفترة الذى تناولها هذا الفصل هى ما تعرف فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى بفترة الجاءونيم ، وتلك كانت أولى فترات التفاعل الاجتماعى والفكرى والثقافى بين اليهود والمسلمين ، ومن هنا كانت لها أهمية خاصة فى حياة اليهود وثقافتهم الدينية ، الأمر الذى أدى إلى تأثر مفكريهم بثقافة المسلمين ، وامتازت هذه الفترة أيضاً بوجود أكبر مركزين للديانة اليهودية وأعنى بهما مدرستى سورا وبومباديثا. تعرضت بالحديث عن نظم التعليم فيهما وذكرت مجهوداتهما فى التفسير فى مجال الفكر الدينى بصفة عامة .

ويشمل الفصل الثانى الحديث عن الفترة التى تلت أفول نجم الدراسات الدينية فى الشرق وانتقالها بل وانتقال الفكر والثقافة اليهودية كلها إلى مواطن أخرى فى شمال إفريقيا والأندلس الإسلامية حيث تطور التفسير هناك ووجدت مدارس تفسيرية أكثر تخصصية فى مجال التفسير ، وكانت أهم تلك المدارس هى المدرسة اللغوية التى ازدهرت على يد مروان ابن جناح القرطبى إلى جانب مدارس أخرى اعتنت بنص العهد القديم وما يشتمل عليه من تشريع وفلسفة وروحانيات .

وفى الفصل الثالث والأخير من هذا الباب تناولت شخصية رشى

فتحدثت عن مولده ونشأته وتعليمه وثقافته ، والمؤثرات العامة فى فكره والأساتذة الذين أخذ عنهم مباشرة أو عن طريق النقل ثم ما تركه رشى نفسه من آثار فى مجال الفكر الدينى سواء كانت مؤلفات أو مناهج أو تلاميذ أشربوا منهجه وساروا على دربه ، ورفعوا اسمه حتى أصبح علماً من أعلام التفسير الدينى اليهودى إلى اليوم .

والباب الثانى : من هذا البحث وعنوانه « منهج رشى فى التفسير » فقد جعلته أربعة فصول :

يتناول الفصل الأول منها الحديث عن موقف رشى من لغة النص ، وكيف تعامل معها وفسرها ؟ وكيف شكلت الحروف والأدوات أهمية بالغة فى التفسير عنده . . ؟ وكيف أبرز معانيها المختلفة فى شرحه ؟ كما تناول الحديث عن تعامل رشى مع الأفعال وجذورها وصيغها الزمنية مما يتضح معه أن رشى كان عالماً لغوياً إلى جانب تفقهه فى الدين .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب وعنوانه « التفسير بالمأثور » تحدثت عن قضية المأثور الدينى بصفة عامة وما المأثور فى الفكر الدينى اليهودى ؟ وما موقف رشى من مأثور الأقوال فى مجال التفسير وإلى أى مدى كان تمسكه بهذا المأثور واعتماده عليه حتى أصبح يشكل بالنسبة له أساساً من الأسس التى اعتمد عليها منهجه فى التفسير ، وانتهيت إلى أن رشى كان سلفياً يعتمد على المأثور من أقوال السلف فى تفاسيره .

وتفسير الكتاب بعضه ببعض أو ما يسميه البعض تفسير الكتاب بالكتاب هو موضوع الفصل الثالث من هذا الباب وقد ذكرت فيه أن منهج تفسير الكتاب بعضه ببعض هو الأسلوب الوحيد فى التفسير الذى يعترف به بعض ذوى النزعة الفلسفية المتشككة من اليهود فى نص

العهد القديم نفسه ولا يعتمدون فى التفسير إلا عليه واضعين لذلك شروطاً ذكرت بعضاً منها فى هذا الفصل ، واتضح أن رشى كان قد سبق هؤلاء المتشككين إلى انتهاج أسلوب تفسير الكتاب بعضه ببعض بنفس الشروط التى وضعوها .

والفصل الرابع والأخير من هذا الباب أفردته لمناقشة مدى تحرر رشى فى اللغة واستخدام عبرية العهد القديم وبيان تراكيبها وأساليبها المختلفة وهل استفاد من المناهج العربية والفكر اللغوى الإسلامى فى دراسته للغة للعهد القديم . . ؟ وهل استحدث جديداً فى هذا المجال لم يسبقه إليه غيره مع ذكر أمثلة من تفاسيره استندت إليها فيما أوردته .

وبعد أن فرغت من توضيح منهج رشى فى هذا الباب بفصوله الأربعة ، نأتى الآن إلى ختام أبواب هذا البحث وهو الباب الثالث والأخير بفصوله الثلاثة حيث أتناول فيه دراسة مقارنة لمنهج رشى تناولت فى الفصل الأول منه الحديث عن أثر المسلمين فى تفسيره واستنباطه للأحكام . وبينت كيف وصلته هذه المناهج وإلى أى مدى تأثر بها وطبقها خلافاً لما يزعمه بعض الباحثين الذين يحاولون نفى وجود أى أثر عربى إسلامى فيه .

والفصل الثانى من هذا الباب يتناول الحديث عن مقدرة رشى فى التفسير ومزج التلمود بالتوراة ومع أن البحث يكاد يكون قد تناول هذه الناحية ضمناً عند الحديث عن المأثور فى التفسير وموقف رشى منه ، إلا أن الحديث هنا يتناول الدوافع والأهداف التى دفعت رشى وجعلته يعتمد فى تفسيره على هذين النصين .

وفى الفصل الأخير من هذا الباب عقدت دراسة مقارنة بين تفسير رشى والتفاسير السابقة عليه أو اللاحقة به ، وكيف تأثر وأثر وترك

جيلا من المفسرين اعتبرهم الباحثون مدرسة جديدة فى التفسير وضع رشى أساسها .

ثم أنهيت البحث بخاتمة أوضحت فيها ما أمكننى التوصل إليه من نتائج مبيناً أهمية شخصية رشى فى مجال الفكر الدينى اليهودى .

وبعد . . . فلا يسعنى إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذى الفاضلين الأستاذ الدكتور حسن ظاظا أستاذ العلوم اللغوية بآداب الإسكندرية الذى عاش معى مولد هذا البحث ، وكان خير عون لى فى مواصلة العمل ، والأستاذ الدكتور محمد بحر عبد المجيد رئيس قسم اللغات الشرقية بآداب عين شمس الذى كان لى شرف إتمام هذا البحث تحت إشرافه ورعايته واهتمامه به ، ولن أنسى له مشاركته الفعالة معى فى العمل على الرغم مما نعلم من كثرة الأعباء الملقاة على عاتقه .

المؤلف

المدخل

أولا : النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين العبريين أنفسهم .

ثانياً : محاولات الشرح والتفسير القديمة واختلاف الفرق اليهودية حول ذلك .

ثالثاً : أساليب التفسير فى العهد القديم .

رابعاً : المناهج التقليدية فى التفسير .

النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين قدماء العبريين أنفسهم

يرتبط اليهود ارتباطاً وثيقاً بنصوصهم المقدسة ، وهم وإن اختلفوا فى قدسية هذه النصوص ونسبتها جميعاً لموسى عليه السلام ، فإنهم جميعاً يتفقون على أن أسفار موسى الخمسة التى يطلق عليها التوراة أو الشريعة والقانون هى الأسفار التى لا يتسرب إليها الشك // وهى المعتمدة لديهم . وتضم التوراة فى محتواها كل ما يتعلق بأمورهم وتنظيم حياتهم وإن تحفظ البعض فى رأيه وأثيرت حول النص بعض المشاكل .

والباحث فى مجال الفكر الدينى اليهودى ، يصطدم بهذا النص المقدس – التوراة – الذى يعتمد عليه اليهود اعتماداً كاملا فى مختلف شئونهم الدينية والعلمانية ، نظراً لكثرة ما أثير حوله من مشاكل سواء من ناحية توثيق النص نفسه ونسبته إلى قائليه أو من حيث المحتوى الفكرى الذى تتضمنه هذه النصوص. ومن أهم المشاكل التى تصادف الباحث فى هذا المجال والتى يجدها فى نصوص العهد القديم بصفة عامة ما يلى :

(١) أن موسى عليه السلام والذى أوحى الله إليه بالتوراة قد عاش حوالى القرن الرابع عشر ق.م . بينما نجد بعض نصوص العهد القديم التى بين أيدينا ترجع إلى ما بعد هذه الفترة بزمن طويل فسفر عزرا على سبيل المثال لا يصل إلى هذا الوقت ، وكذلك سفر دانيال الذى تؤكد جميع المصادر أنه كتب بعد هذا التاريخ الأمر الذى يدعو الى التروّى فى نسبة بعض نصوص العهد القديم إلى موسى نفسه .

(٢) ورد فى الإصحاح الثانى والعشرين من سفر الملوك الثانى أنه قد

(رشى)

عشر على نسخة مكتوبة من توراة موسى فى عهد « يوشياهو » ملك يهوذا حوالى القرن السابع ق . م الأمر الذى يبدو معه أن هذه التوراة كانت نسياً منسياً(١) لفترة طويلة قبل العثور عليها على يد الكاهن حلقيا فى عهد « يوشيا هو » كما تتحدث بذلك الفقرات من ٨ — ١٣ من هذا الإصحاح حيث جاء بها « فقال حلقيا الكاهن العظيم لشافان الكا تب قد وجدت سفر الشريعة فى بيت الرب . وسلم حلقيا السفر لشافان فقرأه وجاء شافان الكاتب إلى الملك ورد على الملك جواباً وقال : قد أفرغ عبيدك الفضة الموجودة فى البيت ودفعوها إلى يد عاملى الشغل وكلاء بيت الرب . وأخبر شافان الكاتب الملك قائلا قد أعطانى حلقيا الكاهن سفراً ، وقرأ شافان أمام الملك ، فلما سمع الملك كلام سفر الشريعة مزق ثيابه ، وأمر الملك حلقيا الكاهن « واحيقام بن شافان » و « عكبور بن ميخا » و « شافان» الكاتب و « عسايا » عبد الملك قائلا : اذهبوا اسألوا الرب لأجلى ولأجل الشعب ولأجل كل يهوذا من جهة كلام هذا السفر الذى وجد لأنه عظيم هو غضب الرب الذى اشتد علينا من أجل أن آباءنا لم يسمعوا لكلام السفر ليعملوا حسب ما هو مكتوب علينا » .

على أى حال سواء كانت تلك النصوص كلها تنسب إلى موسى نفسه ، أو أن بعضاً منها فقط ينسب إليه كما يعتقد البعض ، وسواء ضاعت هذه النصوص أو نسيت لفترة من الزمن ثم تم العثور عليها فمما لا شك فيه أن لغة هذه النصوص الموجودة بين أيدينا لا تدل دلالة مؤكدة على أنها اللغة التى كتبت بها لأول مرة ، إذ أن الفترة الزمنية التى تصل إلى ما

---

(١) د. حسن ظاظا : الفكر الدينى الإسرائيلى . أطواره ومذاهبه ص ٢٥ . معهد البحوث والدراسات. القاهرة ١٩٧١ .

يقرب من ألف عام بين موسى وعزرا الكاتب - الذى ينسب إليه كتابة التوراة - تجعل لغة هذه النصوص عرضة لكثير من التطور والتغيير شأنها فى ذلك شأن أية لغة أخرى وطبقاً للقوانين اللغوية . ويمكن أن نلمس ذلك فى نص العهد القديم نفسه حيث نجد فى سفر القضاة عند الحديث عن « دبورة » وأنشودتها الأسلوب البدوى واضحاً فيه بألفاظه الخشنة وتعبيراته العنيفة كما يظهر فى الإصحاح الخامس من هذا السفر . أضف إلى ذلك تلك الأحداث التاريخية العديدة وما مر باليهود من فترات متقلبة بين الضعف والقوة والتى كانت تصل أحياناً إلى حد أن ينسى اليهود لغتهم كلغة حديث وتخاطب وينحصر استخدامها فى العبادات والدراسات الدينية وبصفة خاصة فى فترة السبى البابلى وطغيان الآرامية على العبرية ، ثم ما أثبته البحث العلمى الحديث من رجوع رواية نصوص العهد القديم إلى مصادر [1] مختلفة منها ما هو موغل فى القدم ، ومنها ما هو حديث متأخر ، وما نتج عن ذلك من خلط فى رواية النصوص ومزج بين بعضها إلى أن وصلت إلينا بصورتها المتداولة .

---

(١) خرجت أبحاث العلماء فى نص العهد القديم إلى أن روايته ترجع إلى مصادر أربعة هى :

أ - المصدر اليهوى : ويرجع تاريخه إلى القرن التاسع ق . م وهو المصدر الذى يطلق اسم يهوى علما على رب العبريين الوطنى القديم .

ب - المصدر الألوهيمى : وقد كتب تقريباً فى القرن الثامن ق . م فى مملكة إسرائيل الشمالية وهو الذى يطلق اسم ألوهيم علما على الله فى الشمال وهذان المصدران يتفقان فى الخطوط العريضة للموضوع الذى يتناولانه (انظر الفكر الدينى ص ٢٩) .

ج - مصدر التثنية : وهو مصدر تشريعى بحت ، لا يهتم كثيرا بالأساطير الشعبية ، ويمثله بصورة واضحة آخر أسفار التوراة وهو سفر التثنية .

د - مصدر حواشى الكهنة : ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق . م وهذه الحواشى دخلت إلى نص التوراة حوالى هذا التاريخ فى عهد عزرا ونحميا بعد العودة من السبى البابلى فى ظل الإمبراطورية الفارسية حين كانت لهؤلاء الكهنة القوة والسلطان فى شعبهم .

فإذا كانت الفترة الزمنية بين موسى الذى تلقى الألواح وبين عزرا الكاتب طويلة إلى هذا الحد ، وإذا سلمنا أن هذه الفترة كافية لإحداث تغييرات فى لغة النص ولغة القوم أنفسهم ، فإن ذلك يدعو إلى القول بمدى صعوبة فهم العبريين القدماء لمثل هذه النصوص ، ومحاولة شرحها وتفسيرها وتبسيطها لعامة الشعب ويؤكد ذلك ما جاء فى نص العهد القديم فى سفر نحميا حيث كان يصعد عزرا الكاتب فوق المنبر وحوله شيوخ إسرائيل يشرح لهم الكتاب ويوضحه لهم « ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب الذى عملوه لهذا الأمر . ووقف بجانبه متثيا وشمع وعنايا وأوريا وحلقيا ومعسيا عن يمينه . وعن يساره فدايا وميشائيل وملكيا وحشوم وحشبدانه وزكريا ومشلام ، وفتح عزرا السفر أمام كل الشعب لأنه كان فوق كل الشعب ، وعندما فتحه وقف كل الشعب وبارك عزرا الرب الإله العظيم ، وأجاب جميع الشعب آمين . آمين . رافعين أيديهم وخروا وسجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض ، ويشوع وبانى وشربيا ، ويامين وعقوب وشبتاى وهوديا ومعسيا وقليطا وعزريا ويوزاباد وحنان وفلايا واللاويون أفهموا الشعب الشريعة والشعب فى أماكنهم . وقرأوا فى السفر فى شريعة الله ببيان وفسروا المعنى ، وأفهموهم القراءة » (١). بل لم تكن عملية الشرح والتفسير هذه قاصرة فقط على عامة الشعب ، فقد كان عزرا يعقد الاجتماعات المتوالية مع رؤساء الشعب ، وكهنته والقائمين على أموره الدينية ليشرح لهم ، وليفهمهم كلام الشريعة وما غمض عليهم من نصوص : « وفى اليوم الثانى اجتمع رؤوس آباء جميع الشعب والكهنة واللاويون إلى عزرا الكاتب ليفهمهم كلام الشريعة » (٢)

(١) نحميا ٨ : ٤ - ٨

(٢) نحميا ٨ : ١٣

ومن هنا يمكن الاعتراف بصعوبة النصوص الدينية الموجودة لدى اليهود القدامى ، وأن الأمر كان يستدعى القيام بالشرح والتبسيط . وكانت تلك الصعوبة الموجودة تأخذ صوراً وأشكالا مختلفة منها :

أولا : البعد الزمنى :

يحدثنا العهد القديم فى سفرى الملوك الثانى وأخبار الأيام الثانى عن قصة تولى الملك حزقيا بن آحاز ملكاً على يهوذا (٧٢٦ - ٦٩٨ ق . م) ، وما كان بعد ذلك من محاولة غزو سنحاريب ملك آشور لأورشليم المحصنة والقضاء عليها وإرساله رجاله حول هذه المدينة ، وما دار من حديث بينهم وبين رجال حزقيا : « فقال الياقيم بن حلقيا وشبنه ويواح اربشاق كلم عبيدك بالآرامية لأننا نفهمه ولا تكلمنا باليهودية فى مسامع الشعب الذين على السور »[1].

فهذه الحادثة توضح كيف أن اللغة قد تغيرت على ألسنة اليهود بمرور الزمن ، بل قد تلاشت لدرجة أنهم كادوا يفقدونها كلغة تخاطب ، وهذا أمر طبيعى فالبعد الزمنى كبير ولابد أن تكون اللغة فيه قد تغيرت من يوم وضع النواة الأولى للتوراة بالعبرية .

ثانياً : علامات التنقيط :

من المعروف أن نصوص العهد القديم لم تكن فى بداية تدوينها تكتب حسب قواعد الحركات وعلامات التنقيط المختلفة . إذ لم يكن العبريون قد توصلوا بعد إلى ما عرف بعد ذلك بنظام الحركات أو نظام التنقيط

(١) ملوك ٢ ، ١٨ : ٢٦ . وانظر أيضا أخبار الأيام الثانى ٣٢ : ١٠٧ — ١٠٨

حيث لم تنزل تلك النصوص مشكلة ومنقطة ومضبوطة [1] ، وأن هذا النظام قد بدأه الجاءونيم ثم استكمله بعد ذلك علماء الماسورة وعلماء اللغة أمثال حَيّوج ، ويقال إن نظام التنقيط لم يتم إلا بعد أن انتهى أحبار اليهود من تعلم التلمود وذلك على أيدى ابن اشير وابن نفتالى : « وكان قد تعذر عليهم فهم نصوص العهد القديم لعدم وجود الحركات المستقلة ، وعلامات الترقيم فى اللغة العبرية » [2]. واستمر الوضع بهذه الصورة فترة من الوقت « ولكن علماءهم استطاعوا بعد ذلك وبعد دراسة دامت ثلاثة قرون أن يضعوا النص المسورتى [3] ، وذلك بإضافة علامات للحركات ، وإشارات للنبر ، وعلامات للترقيم . وفواصل الشعر وشروح فى الهوامش ، وبفضل هذا العمل أصبح فى مقدور كل يهودى بعد ذلك الوقت أن يقرأ كتبه الدينية » [4].

ثالثاً : التضارب بين النصوص :

وإلى جانب عدم وجود علامات لضبط قراءة النص نجد هناك صعوبة أخرى من داخل النصوص نفسها تلك التى نشأت عن التضارب والخلط الموجود بين هذه النصوص ، ثم اختلاف الروايات والمصادر فى عرضها ، الأمر الذى يؤدى إلى وجود عقبة كبيرة فى فهم هذه النصوص والعمل بما جاء بها ، ومن أمثلة ذلك هذا النص الخاص باستئجار العبد اليهودى والمدة

---

(١) تذهب بعض الآراء القديمة وتغالى فى أن نظام الحركات والنبر والتنقيط قد نزل على موسى فى سيناء إلا أنه لم يدون إلا بعد ذلك ، وأن هذا النظام كان معروفاً منذ عصر علماء المشنا والتلمود .

(٢) اوتسر يسرائيل ج ٧ ص ١٠١ ، ولعل المقصود هنا هو تعذر فهم قراءات نصوص العهد القديم وبالتالى يتعذر فهمها .

(٣) وهو النص الذى تم ضبطه وتصحيحه وأصبح معتمدا بعد ذلك وصححت النسخ الأخرى طبقاً له .

(٤) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ١٤ . ص ٩٦ . ترجمة محمد بدران . جامعة الدول العربية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٤ .

الواجب أن يقضيها كأجير فى بيت سيده حسب ما جاء فى أسفار الخروج والتثنية واللاويين [١].

وربما يرجع الاختلاف والتضارب بين هذه النصوص الثلاثة إلى تعدد مصادر الروايات فيها وخاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية التى جاء المصدر التثنوى وجمعها معدلة فى صورتها النهائية .

رابعاً : تقعيد اللغة وضبط النصوص وتوثيقها :

من الأمور الهامة لفهم أى نص بوضوح شامل هو الإلمام بطبيعة لغته ومعرفة جميع ما يتعلق بجوانب هذه اللغة كنحوها وصرفها ، وخصائصها العامة والخاصة ثم الدخيل فيها والمستحدث . فإذا كان الأمر يتعلق بنص مقدس وجب التأكد من توثيق هذا النص ومعرفة مدى الأصالة أو الانتحال فيه ، ومدى ما يسمح به الاستخدام اللغوى فى هذا النص وفى النصوص المتشابهة . فإذا طبق ذلك على نص العهد القديم فى هذا الوقت فإننا نحس إلى أى مدى كانت صعوبته فهو لم يكن قد خضع بعد لنظام التقعيد النحوى ، وتقسيم الجملة نحوياً إلى اسم وفعل وحرف ، وحتى على افتراض وجود فطرة لغوية عند هؤلاء القدماء فإنه فى بعض الأحيان « كان ينشأ اشتباه النص وغموضه فى التوراة عن استبدال الحروف التى ينطق بها الإنسان بعضها مكان البعض الآخر ، وتعدد المعانى لحروف العطف والظروف حيث تستخدم الواو على السواء للربط والتمييز فتأتى معناها : و — ولكن — لأن — مع ذلك — حينئذ . وكذلك تفيد « كى » سبعة أو ثمانية معانى منها

(١) خروج ٢١ : ٢ ، تثنية ١٥ : ١٢ ، لاويين ٢٥ : ٤

لأن _ مع أن _ إذا _ عندما _ مثلما _ أن . وكذلك الحال فى جميع الأدوات تقريباً » (١).

ويضاف إلى ذلك أن هذه النصوص لم تكن تحظى أيضا بتوثيق مطمئن . وقد وضح ذلك فيما استبعد من نصوص غير موثوق فى صحتها وقدسيتها وهى التى أطلق عليها بعد ذلك الأبوكريفا (٢). وهذه الصعوبة فى النصوص ظلت قائمة تواجه أحبار اليهود والمثقفين منهم وشكلت بعض ألفاظ العهد القديم عقبات كثيرة فى سبيل تفسيره وتوضيحه ، إما لأنها غريبة عن اللغة التى كتب النص بها أو لورودها بصورة نادرة مرة أو مرتين فقط وليس لها نظير وإن كانت تفهم بمساعدة العبرية أو العربية كما وضح ذلك فيما بعد ، مثل هذه الألفاظ شكلت صعوبة فى الفهم حتى أن الجاءون سعديا الفيومى وضع كتاباً خاصاً بمفردات العهد القديم التى وردت مرة واحدة وشرح هذه المفردات وأطلق على كتابه اسم « تفسير السبعين لفظة المفردة » .(٣)

خامساً : غموض النص :

ومن الأمور التى شكلت صعوبة لدى القدماء فى فهم نصوصهم المقدسة ، ما كان يكتنف النص نفسه من غموض نتيجة وجود كلمة أو فقرة لا يسهل

(١) باروخ سبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٢٤٤ . ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة ١٩٧١

(٢) الأبوكريفا : عبارة عن الكتب التى رويت على أنها مقدسة ، ولكنها لم تقبل عندما تقرر تدوين أسفار العهد القديم بالصورة التى عليها الآن . وقد سميت هذه الكتب « الكتب غير القانونية » .

(٣) Margolis, Max and Alexander Marx : A History of the Jewish people, p. 272. A Temple Book, Atheneum 1969, New York.

تفسيرها مما كان ينتج عنه اختلاف فى شرحها وتوضيحها ومن أمثلة ذلك تلك الفقرة التى وردت فى سفر الخروج ٤٩ : ١٠[١].

والتى أوّلها مفسرو اليهود بأنها تعنى الإشارة إلى المسيح المنتظر. وورود كلمة Šeloh فى الفقرة المذكورة شكل صعوبة واضحة فقد ذكرها البعض دون زيادة أو تعليق كما هو واضح من الترجمة العربية المتداولة ، وقد ظل النص يتداول بغموضه حتى بعد أن تقدمت الدراسات الدينية اليهودية فى العصر الوسيط وكل ما زيد على تفسيره هو أن البعض ربما اعتقد أن هذه الكلمة قد نقلت تحريفاً [٢] من الناسخ ، وحاول أن يصحح هذا التحريف كما فعل سعديا الفيومى فيلسوف اليهود فى العصر الوسيط وذلك من خلال شرحه لأسفار موسى الخمسة حيث قرأ Šeleh على أنها تعنى Šelo ومعناها الذى له أو الذى ينتمى إليه فيقول فى ترجمته « ولا يزول القضيب من آل يهوذا والراسم من تحت أمره إلى أن يجيء الذى هو له وإليه تجتمع الشعوب » . [٣] ويبدو أن رشى اقتبس منه نفس هذا الشرح وإن كان قد فسر الكلمة بتقسيمها إلى جزأين ، ولكنه مع ذلك قد ذكر نفس التفسير الذى أورده الفيومى فى ترجمته من أن الكلمة تعنى الذى له وإنها بذلك تحريف من الناسخ .

وعلى أية حال فإنه من الواضح فى هذه الفقرة أن الغموض فيها قد تسبب فى وجود مشقة فى تفسيرها وأن ما تم من تفسيرات لتلك الفقرة

---

(١) « لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتى شيلون وله يكون خضوع شعوب » . وقد جاء فى هامش الترجمة أن كلمة شيلون تعنى أمان وقد ترجمها البعض بمعنى الذى له .

(٢) د. حسن ظاظا : الفكر الدينى الإسرائيلى . أطواره ومذاهبه ص ١١٤

(٣) سعديا جاءون بن يوسف الفيومى : تفسير التوراة بالعربية ص ٧٧ — ٧٨ . أخرجه وصححه وبينه بحواش بالعبرانية يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٩٣

ليس إلا اجتهادات متباينة قام بها المفسرون منذ بداية الاتجاه إلى التفسير الديني حتى الآن يتناقلها الخلف عن السلف ويضمنونها شروحهم مؤولين أن الفقرة تعني مقدم المسيح المخلص وهناك أمثلة كثيرة في هذا الصدد [١].

وقد يقلل من صعوبة النص بأسبابه المتباينة وجود من يوثق في الرجوع إليهم لتفسير وتوضيح ما قد تشتمله هذه النصوص من صعوبات لا يسهل إدراكها ، وأول من يستطيع ذلك التفسير والشرح هو من أوحيَ إليه بهذا النص أو تلقاه مباشرة . إلا أنه بالنسبة لنصوص العهد القديم وموقف العبريين القدماء منها ، وإجماعهم أنها نزلت على موسى ، وأن موسى قد مات وهناك فارق زمني يمتد إلى مئات السنين بين موت موسى وتدوين التوراة على يد عزرا الكاتب من ناحية ، وبينه وبين من تدارسوا هذه التوراة من ناحية أخرى ، هذا الفارق الزمني يجعل الاستفسار المباشر هنا صعباً بل مستحيلا . ومع ذلك فنحن نعلم جميعاً أن مثل هذه الصعوبات لابد أن تصادف أصحاب النصوص الدينية في بداية أمرها ، حدث هذا مع نصوص العهد القديم . كما حدث أيضاً مع نص القرآن الكريم في بدايته وبصفة خاصة في أعقاب وفاة الرسول الكريم متمثلا في اختلاف القراءات والقراء إبان انتشار الإسلام ، وربما يعود ذلك إلى كثرة اللهجات العربية في صدر الإسلام ، إلا أن ما حدث مع نص القرآن الكريم كان أكثر وضوحاً وتوثيقاً مما حدث مع نص العهد القديم لأسباب أهمها :

أولا : أن من تلقى القرآن الكريم وهو النبي صلى الله عليه وسلم كان ما يزال حياً بين المسلمين يوضح لهم ما يغمض عليهم ، ولم يحدث أن اختلف المسلمون في حقيقة نزول القرآن على سيدنا محمد وأنه وحي أوحي

---

(١) الفكر الديني الإسرائيلي ص ١١٤ وما بعدها .

إليه : « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى » [١]. وأن الله سبحانه وتعالى قد أمره بأن يشرح ويعلم ويفسر للمسلمين ما قد يلتبس عليهم فهمه وإدراكه من هذا النص « وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » [٢]. فوجود النبي (ص) بين المسلمين يرجعون إليه فيما يجدونه فى نص القرآن كان من أهم العوامل التى أعانت المسلمين الأوائل على فهم هذا النص المقدس بصفة خاصة وفهم الإسلام بصفة عامة ، ولم يشكل النص لديهم أية صعوبات ، ولعل من الأسباب التى ساعدت على ذلك أيضاً قلة الاختلافات والتحزبات بين المسلمين الأوائل مثلما حدث مع بنى إسرائيل فى عصر موسى وبعده .

ثانياً : أنه على الرغم من وجود قراءات متعددة لنص القرآن الكريم إلا أن المسلمين الأوائل قد فطنوا منذ الوهلة الأولى لخطورة هذا التعدد ، وانتشاره بين المسلمين وخاصة فى الأمصار البعيدة عن مقر الخلافة الأمر الذى حدى بهم إلى توحيد النص المقروء فى مصحف واحد اتفق عليه وهو المصحف العثمانى وأعلن على المسلمين جميعاً وحدث ذلك فى خلافة عثمان بن عفان حين توجه حذيفة بن اليمان ومعه سعيد بن العاص إلى أذربيجان وأقام سعيد حتى عاد حذيفة من بعض أسفاره ثم رجعا إلى المدينة . وفى الطريق قال حذيفة لسعيد بن العاص » لقد رأيت فى سفرتى هذه أمراً لئن ترك للناس ليختلفن فى القرآن ثم لا يقومون عليه أبداً . قال وما ذاك قال رأيت أناساً من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من

(١) سورة النجم . آية ٣ - ٥
(٢) سورة النحل . آية ٦٣

قراءة غيرهم . وأنهم أخذوا القرآن عن المقداد . ورأيت أهل دمشق يقولون : إن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ، ورأيت أهل الكوفة يقولون مثل ذلك »(١). إلى آخر ما يروى فى هذا الشأن وما كان من ذهاب حذيفة إلى عثمان وإخباره بالأمر ، فأرسل عثمان إلى « حفصة بنت عمر » لترسل إليه بالمصحف الذى كتب فى أيام أبى بكر وتم له ما أراد .

فالفترة الزمنية بين انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى ، وبين ما تم من جمع المصحف وتوحيده وتدوينه فى رسم وشكل موحد ، ثم ما تلى ذلك فى فترة لاحقة من تقعيد للغة العربية وضبطها ووضع حركاتها هذه الفترة الزمنية كانت قصيرة جداً مما سهل مهمة المسلمين فى فهم وشرح وتفسير النص القرآنى، أضف إلى ذلك أن النص منذ نزوله كان بلسان عربى مبين أى بلغة القوم أنفسهم . الأمر الذى لم يترتب عليه مشاكل وصعوبات حول النص إذا ما قيست مما أثير حول العهد القديم .

هذه الصعوبات التى صادفت العبريين الأوائل فى فهمهم لنصوص العهد القديم جعلت مفكريهم يلجأون إلى محاولة شرح وتبسيط وتفسير ما يغمض عليهم فهمه ، مستنبطين أحكاماً وقوانين تنظم حياتهم الروحية والدينية والاجتماعية . ومن هنا نشأت محاولات الشرح والتفسير القديمة . وترتب على ذلك وجود طوائف وفرق يهودية دارت حول علاقتها بالنص

---

(١) دكتور عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن الكريم ص ١١٢ - ١١٤ . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٧ م .

وانظر فى ذلك :

أ - إعجاز القرآن للأستاذ مصطفى صادق الرافعى . تحقيق محمد سعيد العريان . المكتبة التجارية ١٩٤٥ م .

ب - القراءات واللهجات : عبد الوهاب حموده . مكتبة النهضة المصرية .

وشرحه مشاكل كثيرة ، وتكونت مدارس تفسيرية امتدت منذ عصر تدوين العهد القديم إلى ما بعد ظهور الإسلام وانتشاره

محاولات الشرح والتفسير القديمة واختلاف الفرق اليهودية حول ذلك

مما لا شك فيه أن أى عمل مكتوب يتصل اتصالا مباشراً بقدر الانسان وتنظيم أسلوب حياته لابد أن تختلف النظرة إليه طبقاً لمفهوم كل من يتناوله . فإذا كان هذا النص المكتوب يضم ما يمس حياة الأفراد الدينية والعلمانية فإن هوة الخلاف ستكون أوسع خاصة فى عصر تعتبر فيه الثقافة والفكر يسيران فى نطاق محدود : ويحتاج الأمر فى هذه الحالة إلى مزيد من الشرح والتفسير لهذه النصوص المدونة .

والتوراة كما نعلم هى التعاليم المدونة التى تنظم إلى حد كبير سلوك الفرد اليهودى بما تحتويه من تعاليم وأوامر ونواهى وترغيب وترهيب ؛ وكأى تعاليم مكتوبة فإن هذا النص قد احتاج إلى من يتناوله بالشرح والتفسير والتبسيط ، فمن المسلم به أنه كلما بعد الوقت الذى وضع فيه أى نص كلما قل احتمال فهمنا الكامل للمعنى الحقيقى والغرض الذى تجسده كلمات هذا النص بصدق ، أضف إلى ذلك ما قد يوجد خلال النص نفسه من أمور تزيد من صعوبة فهمه . فإذا طبق ذلك على نص العهد القديم أمكن إلى حد ما أن نجد ما يبرر وجود خلافات حول فهم وتفسير اليهود لهذا الكتاب فى عصورهم المختلفة . فالفترة الزمنية بين تلقى النص ، وبين المحاولات التى قامت لشرحه وتفسيره فترة ليست بالقصيرة تغيرت

فيها اللغة نفسها ، كما تغيرت بلا شك الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية لأصحاب النص . ولهذا فقد قامت على مدار عصور اليهود التاريخية محاولات لتفسير وشرح العهد القديم ، وتكونت لذلك مدارس تفسيرية متعددة المكان والزمان والمنهج استمرت منذ عصر النساخ فى القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق إلى أواخر العصر الوسيط على يد المدرسة الفرنسية التى بدأها رشى وأكملها من بعده الإضافيون من مدرسته ، وما تخلل تلك العصور من ظهور فرق ومذاهب بين اليهود كل يدلى بدلوه فى هذا المجال ما بين مؤيد أو معارض لمعاصريه أو لمن سبقه من المدارس حتى خرج الفكر الدينى اليهودى فى النهاية بكم هائل من التراث الدينى ممثلا فى المشنا، والجمارا ومنهما تكون التلمود وما استحدث بعد ذلك من تفسيرات أخرى يغلب عليها الطابع الفردى ممثلا فيما يسمى بالمدراشيم . فما هو التفسير ؟ وماذا يقصد منه ؟ .

التفسير :

التفســـير فى العبرية فِراش من الفعل فارَش وهو من الأفعال المتعدية ومعناه لغة « أَوْضَحَ ، كَشَفَ ، أَعْلَنَ (١) » « فوضعوه فى المحرس ليعلن لهم عن فم الرب » (٢) فالمصدر المضـاف هنا لِفْرُش يفيد معنى الإعلان عن ، أو الكشف عن ، وقد جاء تعريف كلمة تفسير فى دائرة معارف الدين والأخلاق بأنه عمل يقصد منه الإضافة إلى النص الأصلى المراد تفسيره وإعطاء هذا النص معنى جديداً يجعله أكثر وضوحاً وأن « هذه خاصية وميزة تختص بها الأديان التى تعتمد على الكتب المقدسة » (٣).

(١) ابن شوشان : قاموس حديث جـ ٢ ص ١٣٢٢ ، قريت سيفر ١٩٦٦
(٢) لاويين ٢٤ : ١٢
(٣) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. VII. p. 390

والتفسير فى العربية معناه الإيضاح والتبيين ومن ذلك قوله تعالى . «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرا» [1]. وقد ورد فى لسان العرب، أن « الفَسْرَ : البيان ، فَسَرَ الشيء يَفْسِرُه ويَفْسُرُه فسْراً ، وفسَّره أبَانَه والتفسير مثله . . الفَسْر : كشف المغطى ، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل » . [2] « والفَسْر الإبانة ، والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسَّر عند السامع » [3].

هذا ما يتعلق بمعنى التفسير لغة ، أما التفسير فى الاصطلاح فهناك آراء كثيرة حول ذلك منها تعريف الزركشى بأنه « علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه » [4]. « وكذلك عرفه أبو حيَّان فى البحر المحيط بأنه علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومداولاتها ، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التى تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك » . [5]

مما تقدم يمكن أن يقال أن التفسير هو توضيح وبيان وشرح معنى النص سواء كان ذلك بتوضيح معنى الألفاظ أو بالزيادة عليها ونقلها بلغة الشارح ، أو الكاتب ، ويطلق هذا بصفة خاصة على النصوص الدينية وما تحتوى عليها من أحكام وشرائع . ولذلك فإن نقل أى نص إلى لغة

---

(١) سورة الفرقان ، آية ٣٣

(٢) ابن منظور : لسان العرب ج ٦ ص ٣٦١ . الأميرية ١٣٠٢ هـ .

(٣) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ج ١ ص ٥ ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٦٤ م .

(٤) الجلال السيوطى : الإتقان فى علوم القرآن ج ٢ ص ١٧٤ . مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٥ م .

(٥) دكتور محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون ج ١ ص ١٤ . الطبعة الثانية دار الكتب الحديثة ١٩٧٦ م .

غير لغته الأصلية يعتبر من قبيل التفسير والشرح « فالترجمة الأرامية لأنقلوس هي في الحقيقة تفسير أكثر منها تقدماً حرفياً للنص »(١).

وكذلك الترجمة العربية لسعديا سعيد الفيومي لأسفار موسى الخمسة وغيرها من أسفار العهد القديم ما هي إلا تفاسير لتلك النصوص العبرية التي تتضمنها هذه الأسفار ، ولقد تعرض الباحثون لمسألة ترجمة النص من لغته الأصلية إلى لغة أخرى ، وهل تعتبر هذه الترجمة تفسيراً أم لا ؟ فقسموا الترجمة إلى قسمين ترجمة حرفية وترجمة تفسيرية « أما الترجمة الحرفية فهي نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى مع مراعاة الموافقة في النظم والترتيب والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم . وأما الترجمة التفسيرية فهي شرح لكلام وبيان معناه بلغة أخرى بدون مراعاة لنظم الأصل وترتيبه ، وبدون المحافظة على جميع معانيه المرادة منه »(٢). وانتهوا إلى أن الترجمة التفسيرية هي أقرب الترجمتين إلى التفسير لأن الهدف من أي تفسير هو تقريب النص ومعناه من فهم الدارس بحيث لا يضيع شيء من المضمون الأصلي للنص مهما بعد زمن الأحداث ، وإن كنت أعتقد أن نقل أي نص من لغة إلى لغة أخرى هو تفسير لهذا النص وبصفة خاصة لمن يتحدث باللغة المنقول إليها .

محاولات الشرح والتفسير القديمة :

كان للأحداث السياسية والاجتماعية التي مر بها اليهود على مر عصورهم التاريخية وارتباطهم الوثيق بالنصوص الدينية المثلة في أسفار العهد

(١) Shereshevesky, EZRA: The Significance of Rashis Commentary on the Pentateuch. p. 60. The J.Q.R. July 1963.

(٢) د. محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون جـ ١ ، ص ٢٣ ، ٢٤ . دار الكتب الحديثة ١٩٧٦ م .

القديم ، وتمسكهم الشديد بهذه النصوص . كان لهذا كله أثر كبير فى تحول أحبار اليهود والمثقفين منهم إلى تلك النصـــوص يتناولونها شرحاً وتفسيراً حفاظاً على كيان اليهود وحثاً لهم على التمسك بتراثهم الدينى الذى يشكل بالنسبة لهم الحياة كلها . وكان العهد القديم نفسه بما يتضمنه من أحكام وشرائع وأوامر ونواهى يحتاج فى الواقع إلى من يفسره ويوضحه « فأحكام الشريعة الواردة فى الأسفار الخمسة أحكام مسطورة . ولهذا فإنها لم تكن تستطيع الوفاء بجميع حاجات أورشليم بعد أن فقدت حريتها ، ولا اليهودية بعد أن فقدت أورشليم ، ولا الشعب اليهودى فى خارج فلسطين ، لم تستطع الوفاء بحاجات هذه أو معالجة الظروف المحيطة بها ومن ثم كانت مهمة علماء السنهدرين (١) قبل التشتت ، والأحبار بعده هى تفسير الشريعة الموسوية تفسيراً يهتدى به الجيل الجديد والبيئـــة الجديدة ، ويفيدان منه ، وتوارث المعلمون جيلا بعد جيل تفاسير هؤلاء العلماء ، ومناقشاتهم وآراء الأقلية والأغلبية فى موضوعاتها » (٢) .

فإذا تتبعنا المراحل الأولية التى مرت بها عملية التفسير الدينى لنصوص العهد القديم فإنه من الممكن تقسيمها إلى عدة مراحل تختلف فيهـــا الواحدة عن الأخرى باختلاف الزمان والمكان والثقافة والأحداث السياسية والاجتماعية وأن هذه المراحل المختلفة قد استمرت منذ بداية تدوين التوراة إلى ما بعد العصر الإسلامى بفترة طويلة ، وتلك المراحل عامة هى :

---

(١) السنهدرين : مجمع أو مجلس يضم حكماء اليهود وقضاتهم والمثقفين منهم منذ عصر الهيكل الثانى . ومهمته كانت النظر فى جميع ما يتعلق بشئون اليهود ، وينقسم السنهدرين إلى سنهدرين كبير ويضم حوالى سبعين أو واحد وسبعين رجلا ، وسنهدرين صغير ويوجد فى كل قرية وعدده حوالى ثلاثة وعشرين رجلا .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة جـ ١٤ ص ١٢

أولا : مرحلة النساخ .

ثانياً : مرحلة الرواة وظهور المشنا وتدوينها على يد يهودا هنّاسي .

ثالثاً : مرحلة الشراح وتكوين التامود .

رابعاً : مرحلة المناطقة أو الموفقين من أصحاب الحواشي .

أولا : مرحلة النساخ :

يقال أن موسى عليه السلام هو المفسر الأول للتوراة . فقد كان يشرح لأتباعه ما تتضمنه الألواح من أوامر ووصايا وأن هذا الشرح قد ضمن النص نفسه ، هذا إذا سلمنا بأن موسى هو الذى حرر الكتاب بنفسه ودونه ولا يمكن الجزم بذلك فعلماء التلمود أنفسهم يشكون ويختلفون فيما إذا كان موسى قد سطر التوراة دفعة واحدة أو أنه كان يكتبها سفراً سفرا إلى أن كملت أو أنها نزلت مرة واحدة وسطرها موسى على الفور مرة واحدة، ويقول رابى يوحنان فى هذا الصدد : « أنه كتبها لفافة لفافة حيث يقول : حينئذ قلت ها أنذا جئت بدرج الكتاب مكتوب عنى » [1]. أما ابن القيش فإنه يقول أنها نزلت مرة واحدة كاملة ويستشهد بالفقرة الواردة فى العدد ٣٠ : ١ [2]. على أية حال فمهما كان هناك من اختلافات فى هذا الشأن فإن هناك بعض فقرات فى النصوص المكتوبة تشتمل على أجزاء وعناصر يحتمل أنها لم تكن أصلا من النص نفسه ، وأن هذه العناصر أو الفقرات تعبر عن محاولات تفسيرية من داخل النص ، إلى جانب ذلك نجد كثيراً من النصوص المزدوجة أو المتقاربة جاءت لتغطية قصور مافى النص الأصلى،

(١) اوتسر يسرائيل جـ ٣ ص ١٥٨ . الطبعة الثالثة . لندن ١٩٣٥ م
والفقرة من المزمور ٤٠ : ٧ ، والدرج هو اللفافة أى قطعة من ورق البردى كانوا يكتبون عليها الوثائق والمعاهدات والنصوص المقدسة. (٢) عدد ٣٠ : ١

هذه الفقرات المفسرة فى تلك النصوص يمكن أن تقسم إلى قسمين :

أ - إما فترات متقاربة أو متقابلة مع بعضها .

ب - إضافات أو تعليقات من الناسخ .

الفقرات المتقابلة :

ترد بعض نصوص العهد القديم غامضة دون أن يوجد فى النص مبررات لهذا الغموض ، إلا أننا نجد بعد ذلك فقرات أخرى تشرح الأسباب التى ترتب عليها وضع مافى فقرات سابقة ، وقد تكون تلك الفقرات المتقابلة فى سفر واحد أو فى سفر آخر ، من ذلك ما نجده فى صموئيل الثانى ، الإصحاح السابع الفقرتين الأولى والثانية الخاصة برغبة داود فى بناء هيكل له ، وإبداء هذه الرغبة لناثان النبى ونجد ذلك أيضاً فى أخبار الأيام الأول ١٧ : ١ [1] ولكن هذه الرغبة لا تتحقق لأن وحياً هبط على ناثان النبى بعدم رغبة الله فى إتمام بناء هذا الهيكل ولكن دون أن يوضح أسباب عدم رغبة الله فى إتمام البناء وإنما يحدثنا بأن الذى سيبنى الهيكل هو سليمان (أخبار الأيام الأول ١٧ : ١٢ - ١٣) ثم نعود فى إصحاح آخر من السفر نفسه لنجد نفس القصة وهى رغبة داود فى بناء الهيكل إلا أنه يعطينا هنا تفسيرا لعدم رغبة الله فى أن يبنى داود هـذا الهيكل وهو أنه قد سفك دماً كثيراً وشن حروباً عظيمة ، وقتل أوريا الحتى (صم ٢ ١١ : ١٤ - ١٥) بدفعه إلى الخطوط الأمامية فى الحرب ،

---

(١) صموئيل الثانى ٧ : ٢٠١ « وكان لما سكن الملك فى بيته وأراحه الرب من كل الجهات من جميع أعدائه أن الملك قال لناثان النبى انظر إنى ساكن فى بيت من أرز وتابوت الله ساكن داخل الشقق » .

أخبار الأيام الأول ١٧ : ١ « وكان لما سكن داود بيته قال داود لناثان النبى ها أنذا ساكن فى بيت من أرز وتابوت عهد الرب تحت شقق » .

كما قتل أبناء شاؤول بتسليم سبعة منهم إلى الجبعونيين ليصلبوهم انتقاماً لما حدث لهم من قبل (صم ٢ ٢١ : ٧ — ٩) (١) .

فهذه الفقرات التى أضيفت هنا من الجائز أن تكون قد أدخلت على النص كفقرات تفسيرية لتوضيح ما يكتنفه من غموض ، وأن هذا من عمل النساخ الذين قاموا بتدوين العهد القديم وكتابته .

ب — الإضافات أو التعليقات :

وكما لاحظنا وجود نصوص غامضة تُفَسَّر بالرجوع إلى نصوص متقابلة معها فى مكان آخر من السفر أو ربما فى سفر آخر ، فإننا نجد أيضاً بعض الكلمات القليلة تعطى إضافة جديدة تفسر وتوضح ما هو مطلوب من هذه الفقرة أو تؤكد ما ورد فيها ، فنى موضوع الوصية الخاصة بتكريم الوالدين نجد أنها قد وردت فى نصين من نصوص التوراة إلا أن أحدهما يعطى إضافة أكثر توضيحاً وترغيباً للقارى أو السامع من الفقرة الأولى فنى الخروج ٢٠ : ١٢ « أكرم أباك وأمك لكى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك » . فالترغيب لإكرام الوالدين هنا هو لكى يطيل الله أيامه على الأرض ، فإذا رجعنا لنفس الوصية فى النص الثانى — التثنية ٥ : ١٦ نجد أن هناك إضافتين فى هذه الفقرة « أكرم أباك وأمك كما

(١) صموئيل الثانى ١١ : ١٤ — ١٥ « وفى الصباح كتب داود مكتوبا إلى يوآب وأرسله بيد أوريا . وكتب فى المكتوب يقول : اجعلوا أوريا فى وجه الحرب الشديدة وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت » .

صموئيل الثانى ٢١ : ٧ — ٩ « وأشفق الملك على مفيبوشت بن يوناثان بن شاول من أجل يمين الرب التى بينهما بين داود ويوناثان بن شاول . فأخذ الملك ابنى رصفه ابنه ايه اللذين ولدتهما لشاول ارمونى . مفيبوشت وبنى ميكال ابنه شاول الخمسة الذين ولدتهم لعدريئيل ابن برزلاى المحولى وسلمهم إلى يد الجبعونيين فصلبوهم على الجبل أمام الرب فسقط السبعة معا وقتلوا فى أيام الحصاد فى أولها فى ابتداء حصاد الشعير » .

أوصاك الرب إلهك لكى تطول أيامك ولكى يكون لك خير على الأرض التى يعطيك الرب إلهك » . فإضافة التثنية « ولكى يكون لك خير على الأرض » قصد منها التأكيد للقارئ أو السامع على أن الحياة الطويلة المدعو بها ستكون حياة سعيدة »[١] . وقصد به أيضاً توضيح ما هو غير ظاهر فى النص : « وبالإضافة إلى هذا فإن الإضافة إلى النص الماسورتى للتثنية يشير إلى أن هذا المنهج قد طبق على النصوص المقدسة منذ فترة طويلة »[٢] .

وقد تكون الفقرة المضافة عبارة عن حاشية أو تعليق من الناسخ نفسه ، يسهل التعرف عليها إذ أنها غالباً ما تعترض المجرى الفكرى للنص ، ولذا فإن حذفها لا يؤثر فى تسلسل سياق النص ، ومن أمثلة تلك التعليقات المضافة ما يوجد فى سفر يوشع ١ : ١٥ والتى يذكر فيها يوشع لقبائـــل راوبين ، وجاد ومنَسّى العهد الذى سبق أن قطعوه مع موسى والمذكور فى العدد ٣٢ بأن يحاربوا إلى صف يوشع ويعبروا معه ثم يعودوا بعد ذلك إلى الأرض التى منحها لهم موسى . فى هذه الفقرة يقول الإصحاح « حتى يريح الرب إخوتكم مثلكم ويمتلكوا هم أيضاً الأرض التى يعطيهم الرب إلهكم ثم ترجعون إلى أرض ميراثكم وتمتلكونها التى أعطاكم موسى عبد الرب فى عبر الأردن نحو شروق الشمس » . حيث نجد أن لفظة وتمتلكونها لو حذفت من الفقرة كلها لاستقام المعنى ولم يكن لها أى تأثير على سياق الحديث . وإن كانت توضح ما هو مفهوم ضمناً من أن العودة تعنى الحصول على الأرض وامتلاكها .

وهنا يمكن أن نفرق بين الفقرات المتقابلة التى تضاف تلقائياً إلى

(١) The Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume; An Illustrated Encyclopedia, Abingdon, 1976. p. 437.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

النص وبين التعليقات أو الحواشى التفسيرية فى الفقرات :

أولا : إن الفقرات التحريرية المتقابلة تعالج الموضوع الخاص بالنص كله بينما الحاشية عبارة عن تعليق على كلمة أو عبارة معينة داخل النص .

ثانياً : إن الفقرات المضافة تدخل النص بطريقة تلقائية وبهذا فهى تسير مع النص أما الحاشية أو التعليق فهى تقطع السياق الفكرى للنص ، وقصد منها أن تكون خارج النص إلا أنها دخلت النص عن طريق أخطاء النساخ (١) .

ومن هنا نستطيع القول أنه خلال الفترة الأولى لتكوين العهد القديم قد نشأ معه نظام لشرح هذا النص ، وإن هذا النظام ضُمِّن النص تلقائياً دون أن يكون منه ، وقد خضع هذا النظام لطريقة الناسخ وثقافته ، وأنه استمر لفترة طويلة متواصلة .

ويطلق العلماء والباحثون على هذه المرحلة من مراحل التفسير مرحلة النساخ السوفريم وهم الذين قاموا فى بداية عصر التدوين بنسخ التوراة وكتابتها . وكلمة سوفر تعنى ناسخ أو كاتب وجمعها سوفريم نساخ أو كتاب وهو « لقب يطلق على حكماء إسرائيل وأصحاب التوراة منذ عزرا الكاتب ورجال الكنيسة الكبرى حتى عصر التنائيم أى (الرواة) . والناسخ هو الحاخام الذى يكتب وينسخ التوراة ويعلمها للشعب كما جاء فى عزرا ٧ : ٦ » (٢) .

---

(١) The Interpreters D. of the Bible p. 438.

(٢) ابن شوشان : قاموس حديث ج ٢ ص ١٠٦٧ . القدس ١٩٦٦ م .
عزرا ٧ : ٦ ، عزرا هذا صعد من بابل وهو كاتب ماهر فى شريعة موسى التى أعطاها الرب إله إسرائيل . وأعطاه الملك حسب يد الرب إلهه عليه كل سؤله .

فالنساخ إذاً هم المفسرون الأوائل من مفسرى التوراة منذ عصر عزرا الكاتب حتى عصر الرواة ، بل إن هناك من يبالغ فى مد مرحلة النساخ ويوغلها فى القدم حتى يصل بها إلى عصر موسى قبل مجيء عزرا بفترة طويلة « فقد كان يوجد بعض النساخ حتى موسى . . . ويعتبر عزرا مفسراً ماهراً ليس فقط لأنه كتب أو نسخ التوراة ، وإنما لأنه أعد نفسه لدراسة توراة الرب . وعمل وعلم القانون والشريعة فى إسرائيل . . ويعتبر رجال الكنيسة الكبرى من بين النساخ الأوائل . . وقد كتب ابن سيرا عنهم قائلا : إنهم الباحثون والمفسرون لقوانين وأحكام التوراة متفهمين لشريعة وحكمة الأوائل تعلموا وعلموا نبوءات ورؤى الأنبياء » [1]. إذاً لم تكن مهمة هؤلاء هو نسخ التوراة وكتابتها فقط وإنما كانوا يعملون على تفسيرها وتوضيحها ، وكانت بعض هذه التفاسير تتسرب إلى النص نفسه سواء عن قصد من الناسخ كما نجد ذلك فى النصوص المزدوجة وما فيها من فقرات إضافية توضيحية ، أو كانت تعليقات وحواشى . على أية حال فقد كان النساخ أول من وضحوا أولى مراحل التفسير الدينى للنص المقدس ، وفتحوا بذلك المجال لمن جاء بعدهم من المفسرين ابتداء من عصر الرواة حتى عصر أصحاب الحواشى حتى قيل « إن نص المشنا يرجع بعضه إلى أيام المكابيين وهى الفترة التى يسميها مؤرخوا الفكر اليهودى بعصر الكتبة . . ويجعلونها تبدأ من عزرا مباشرة ، ويسمون طلائع هذا العصر رجال الكنيسة الكبرى الذين يقال إن عددهم كان مائة وعشرين عضواً جمعهم لأول مرة شمعون المكابى الملقب بالعادل (٣١٠ – ٢٩٢ ق . م) [2].

---

(١) اوتسر يسرائيل جـ ٧ ص ١٦٠

(٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، أطواره ومذاهبه . ص ٩٠ – ٩١

ثانياً : مرحلة الرواة « التنَّائيم » :

كان تدوين النساخ للنصوص المقدسة بمثابة تنبيه لكهنة اليهود وحكمائهم إلى ما تحتويه تلك النصوص من شرائع وقوانين وغيرها من الأُمور التي ترتبط بحياة اليهود . وأن ما بين نصوص العهد القديم من فقرات إضافية أو حواشي وتعليقات تفسر وتشرح ما قد يكون غامضاً لا يفي بتوضيح تلك النصوص ، فبدأت مع نهاية مرحلة النساخ مرحلة أُخرى من مراحل التفسير الديني القديمة والتي اصطلح على تسميتهم التنائيم أي الرواة . وكلمة تنائيم لفظة في صورة الجمع مفردها تنًّا أو تنائي وهي كلمة « آرامية تعني : متعلم ، مقيد » (١) وتطلق على أيٍّ من حكماء إسرائيل في زمن الهيكل الثاني وبعده من شمعون الصديق آخر عصر النساخ (في نهاية القرن الثالث ق . م وحتى تلاميذ رابي يهودا هنَّاسي في بداية القرن الثالث الميلادي . وقد أنتج جيل التنائيم التوراة الشفوية (المشنا ، التوسفتا ، البريتا ، مدراش هلخا) (٢). وقد مر التفسير في عصر الرواة بمرحلتين اصطلح الفكر الديني على تسمية الفترة الأُولى ، أو المرحلة الأُولى بالأَزواج . ويمكن أن نطلق عليهم « المؤسسون » وهاتان المرحلتان هما :

أولا : المؤسسون :

وهم أُولئك الفقهاء الذين أَعقبوا عصر النساخ « السوفريم » وبدأوا طوراً جديداً من أطوار التفسير ، وبدأُوا في تأُسيس وتكوين ما سمي بعد ذلك بالتوراة الشفوية . والفترة التي اسـتغرقها هؤلاء الفقهاء تبدأ من شمعون الصديق وهو الذي يعد آخر النساخ وأول (٣) الرواه وينتهون

(١) من الفعل شاناه بمعنى أعاد – كرر – تعلم (صم ١ ٢٦ : ٨ ، تث ٤١ : ٣٢) .

(٢) ابن شوشان : قاموس حديث . ج ٣ ، ص ١٧١٥

(٣) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٧٦

بهليل وشمّاى ، وتسمى حقبة الأزواج ، وذلك حيث كان الفقهاء فى ذلك الوقت يتعاقبون اثنين اثنين ، وإن كان هناك فارق بينهما فى المهمة التى كانا يقومان بها سواء فى التفسير أو فى قيادة الأمور الدينية والكهنوتية والقضائية لليهود فى عصرهم « فقد كان أفضل الاثنين يسمى رئيساً أما الثانى فقد كان يلقب برئيس محكمة ، أو قاضى قضاة »(١). وهؤلاء المؤسسون هم :

(١) يوساى بن يوعزر ، ويوساى بن يوحنان :

وقد عاشا فى فترة حروب المكابيين الأولى . حوالى منتصف القرن الثانى قبل الميلاد وعلى الرغم من أنهما يكونان الزوج الأول إلا أنهما لم يكونا دائماً متفقين فى جميع الأمور التفسيرية خاصة ما يتعلق منها بالشرائع والقوانين فقد اختلفا فى مسألة القربان فى يوم طوف .

(٢) يوشع بن فرحيا ، ونيتاى الأربلى :

وقد عاصر هذا الفقيهان الأمير المكابى يوحنا هيرقانوس فى عصر الحشمونيين حوالى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . ويكون يوشع مع نيتاى الأربلى « الزوج الثانى » من مؤسسى رواة المشنا . وكان يوشع فريسيا : « فعندما اضطهد يوحنا هيرقانوس — الملقب يوحنا يونائى — الفريسيين هرب رابى يوشع بن فرحيا إلى الإسكندرية »(٢). وقد عمل رابى يوشع

---

(١) Halpern, Joseph: History of our People in Rabbinc Times, p. 53. Shapiro, Vollentine and Co. London, 1939.

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ، ص ٨٩

وانظر أيضاً :

History of our People in Rabbinc Times . P. 34 - 35.

قبل هربه رئيساً للسنهدرين ، ويقال إنه عاد مرة أخرى من الإسكندرية وذلك بعد أن تبدلت الأحوال السياسية وكان ذلك قبل خراب الهيكل .

(٣) يهودا بن طاباى ، وشمعون بن شطح :

كان شمعون بن شطح هو الذى يشغل منصب رئيس السنهدرين فى هذه الفترة وذلك أثناء تولى الإسكندر ينائى وزوجته الملكة سالومى (١) الحكم وكان استمرار اضطهاد الفريسيين ما زال قائماً وحدثت مذبحة راح ضحيتها عدد كبير من فقهاء الفريسيين ، وكان شمعون بن شطح فريسيا إلا أنه « لم يقتل ضمن الذين قتلهم الملك من الفريسيين » (٢). لأنه كان أخاً للملكة سالومى ، ولذلك فعندما تولت الحكم انقلب على الصدوقيين ، ودخل معهم فى مناقشات دينية حول الهلاخا لم يتمكنوا من العثور على إجابة لها من التوراة . واختلف بن شطح مع معاصره ورفيقه يهودا بن طاباى الذى يكون معه « الزوج الثالث » وذلك حول مسألة تقديم القربان فى عيد يوم طوف حيث لم يؤيد ابن طاباى تقديم القربان بعكس ابن شطح الذى يؤيد ذلك .

(٤) شمعيا وابطاليون :

وهما اثنان من مؤسسى عصر الرواة ، شغلا رئاسة السنهدرين فى فترة الهيكل الثانى حيث عاشا فى عصر « هيرقانوس الثانى » فى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . ويعتبران من كبار مفسرى التوراة . ويقال أنهما كانا من نسل متهود ولكنهما لم يكونا كذلك ، فقد كان القانون السائد فى تلك الفترة يحرم دخول المتهودين السنهدرين . وقد درسا التوراة

---

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى . ص ٩١

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ،

والقانون عن شمعون بن شطح ويهودا بن طاباى ، « إلاأنهما لم يتدخلا فى أمور الدولة مثلهما »(١). ومع ذلك فإن آثارهما التشريعية والقانونية (هلاخا) قليلة .

(٥) هلليل وشماى :

يعتبر كل من هلليل وشماى الثنائى الأخير فى المؤسسين وأهمهم فى نفس الوقت نظراً لما تركا من أثر كبير فى التفسير الدينى . عاشا فى عصر « هيرودس » أمير اليهود الذى ولد المسيح فى زمانه ، كما أن هلليل يعد أول من وضع تقسيم المشنا إلى أقسامها الستة المعروفة ، ولد هلليل فى بابل وعاش فيها ولذا فقد كان يلقب أحياناً بهلليل البابلى « وعندما بلغ الأربعين من عمره هاجر من بابل إلى فلسطين طلباً للعلم حيث تعلم على يد شمعيا وابطاليون اللذين كانا يعتبران من كبار المفسرين »(٢). وكان شماى يرافق هلليل فى هذه المراحل ، وكونا مدرستين للتفسير عرفتا فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى باسم مدرسة هلليل ومدرسة شماى أو بيت هلليل وبيت شماى « وهما مدرستان التفسير عاشتا فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد ، وبداية القرن الأول الميلادى »(٣).

وعلى الرغم من أن كلا من هلليل وشماى يكونان منهجاً علمياً واحداً فى تاريخ التفسير الدينى ولم يكن هناك تعارض أو شقاق فى الرأى بينهما ، يبلغ حد الاختلاف فى المنهج وساد الاتفاق معظم مناقشاتهما حتى قيل عنهما « أن أقوال هلليل وشماى ورفاقهما ومن تتلمذوا عليهما — وهم الذين تتكون منهم مدرسة هلليل وشماى — لم تكن أقوالهم مختلفة فى مادة الهلاخا الواردة

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ، ص ١٨٦

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ، ص ١٥٣

(٣) Encyclopedia Judaica: p. 737. Copyright. 1971.

فى المشنا » [1]. ورغم هذا الاتفاق إلا أننا نلحظ من سيرتهما اختلافاً فى طريقة العرض والتعليم والتقنين « فبيت شماى اختار التدقيق . وبيت هاليل اختار الرؤية المتسامحة . . وتبنى وجهة النظر المخففة فقد كان مهذباً وبشوشاً بينما شماى كان عابساً ومتشدداً » [2]. ويرجع المؤرخون ذلك إلى جذور اجتماعية واقتصادية فيقولون إن شماى كان ينتمى إلى طبقة اجتماعية مرموقة بينما هاليل وتلاميذه يعدون من الطبقات الدنيا . ومع ذلك فقد تركت هذه المدرسة بصماتها العلمية على التفاسير الدينية حتى الآن وقد أثر هلليل على وجه الخصوص فى الفكر الدينى بما أوجده فى التفسير . وقواعده التفسيرية السبعة ما زالت معمولا بها حتى الآن ويتبعها كل من يتعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير .

وبانتهاء هذه المدرسة ينتهى الجيل الأخير من المؤسسين . ويبدأ بعد ذلك جيل البناة بطبقاته الست .

البناة :

ويعرف هؤلاء البناة فى تاريخ التفسير الدينى بصفة خاصة ، والفكر الدينى بصفة عامة بالرواة المتأخرين وذلك لأنهم أعقبوا عصر الأزواج « المؤسسين » والذين كان آخرهم بيت هلليل وبيت شماى . كما أنه بانتهاء البناة ينتهى عصر الرواة .

مر جيل البناة بطبقات ست تعاقبت وراء بعضها تاريخياً : ويتلقى علماء كل طبقة العلم عن الطبقة السابقة لها أو ربما طبقة أخرى سابقة عليها . وفيما يتعلق بهذا التقسيم فهو يعتبر التقسيم الشائع تاريخياً وفكرياً

(١) زئب يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ٦ ، ص ٢١٧ .

(٢) Encyclopedia Judaica, p. 739 — 40.

« وإن كان بعض المؤرخين يعتبرونهم خمس طبقات فقط حيث لا يضمون إليهم الطبقة السادسة »[(١)]. على اعتبار أنهم أقرب إلى عصر الشراح « الأمورائيم » منهم إلى عصر الرواة فكرياً على الأقل. كما أن هناك رأى آخر يقول أن عدد طبقات البناة من الرواة أربع طبقات فقط وذلك بضم الطبقة الثانية إلى الطبقة الأولى وجعلهما طبقة واحدة ، مع استبعاد الطبقة السادسة منهم[(٢)].

ويبدو أن هذين الرأيين – سواء القائل بأن عدد الطبقات خمس طبقات أو القائل بأن عددها أربع فقط – هما الأقرب إلى الصواب إذا اعتبرنا أن الطبقة الأولى والتي تضم تلاميذ كل من هلليل وشماى مكملة لتلك المدرسة أو أنها طبقة جاءت فى فترة انتقال مرحلى من جيل المؤسسين إلى جيل البناة . ونفس الشيء ينسحب على الطبقة السادسة والأخيرة من الرواة فهى الأخرى مرحلة انتقالية من مدارس دينية معينة ومدارس أخرى تختلف عنها فى المنهج والأسلوب بل فى اللغة المستخدمة فى الشرح والتفسير أيضاً وهم الشراح .

وعلى أى حال سواء كانت تلك الطبقات خمس أو ست وأيا كان عددها فالملاحظ كثرة الأسماء الواردة فيها من الرواة ، حتى أن بعض من تعرضوا لتاريخ هذه الفترة اختلفوا فى تحديد عدد هذه الأسماء فمنهم من ذكر أن عددهم يزيد عن المائة والخمسين راوياً ، ومنهم من يصل بهم إلى ما يقرب من الثلاثمائة راو وذلك بعد أن يضم إليهم جميع الأسماء التى روت النصوص التفسيرية التى لم توضع فى نص المشنا ولا تعتبر منها . رغم أن

---

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٧٨

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٨

بعض فقهاء الرواة شاركوا فى كتابتها ويرجع إليها علماء الفقه والشريعة اليهودية ولا يغفلونها وسيأتى الحديث عنها .

ويبدأ تاريخ هؤلاء البناة من القرن الأول الميلادى حتى بداية القرن الثالث . وفيما يلى عرض سريع لتسلسلهم التاريخى مع ذكر بعض الفقهاء منهم .

الطبقة الأولى (١٠ - ٨٠م) :

ويبدأ ذكر هذه الطبقة قبل خراب الهيكل الثانى بستين عاماً مع استمرارها بعد الخراب لمدة عشر سنوات أخرى . وهى الطبقة التى يمكن تجاوزاً اعتبارها حلقة وصل أو فترة انتقال بين جيل المؤسسين وطبقات البناة الذين جاءوا بعدهم ، وتحتوى هذه الطبقة على عدد [1] كبير من تلاميذ بيت هلليل وبيت شماى كان أشهرهم يوحنان بن زكاى .

يوحنان بن زكاى :

يعتبر يوحنان بن زكاى واحداً من أشهر أحبار الطبقة الأولى من الرواة، ومؤسس الأكاديمية الدينية فى يبنه ، كان من أنشط التلاميذ فى مدرسة هلليل وشماى الذين بلغوا ثمانين تلميذاً عند هلليل فقط ، وأحبه هلليل وكان يقول عنه إنه أباً للحكمة وأباً للأجيال . وكانت للسنين الطويلة التى عاشها فضل كبير فى صقل عقله وتفكيره الأمر الذى أثر فى أحكامه

(١) نظراً لكثرة الأسماء التى تضمنتها كل طبقة من تلك الطبقات آثرت أن يكون التعريف بتلك الطبقات كما يلى :

أ - الاقتصار على التعريف بشخصية واحدة من كل طبقة .

ب - ذكر بعض أسماء من مشاهير فقهاء كل طبقة بحيث يسهل الرجوع إليها فى مصادر أخرى كما يلاحظ أن :

. . . .

التقسيم المتبع للطبقات هنا يسير على نفس التقسيم الشائع والمذكور فى اوتيسر يسرائيل ج ١٠ ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، وكذا فى الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٢ - ٩٤ .

وإجاباته « فقد كانت عنايته واهتمامه موجهين إلى المادة التشريعية والقانونية فهو لم يعلم الشريعة والقانون فقط ، بل فسر كل ما جاء فى العهد القديم »(١) وتذكر الروايات عنه أنه عاش مائة وعشرين عاماً كما عاش هلليل وموسى عليه السلام . أربعين عاماً قضاها فى التجارة ، وأربعين أخرى تعلم فيها وأربعين عاماً علم فيها »(٢). ورأس السنهدرين فى الفترة الأخيرة من حياته وتحمل قسوة السنين السابقة لدمار الهيكل بأحداثها السياسية والاجتماعية المضطربة ولا شك أن ما شاهده وعاشه من نزاع بين اليهود والرومان ، وما حدث نتيجة ذلك النزاع جعله يميل بلا شك إلى العيش فى سلام ، ولذلك تعتبره دائرة المعارف اليهودية « اوتسر يسرائيل » من أصحاب الدعوة إلى السلام فى القدس : وأنه نصح كثيراً بعدم الدخول فى منازعات مع الرومان .

وفيما يتعلق بأعماله فقد فسر التوراة واعتنى بصفة خاصة بالمواد التشريعية فيها ، كما استحدث أموراً جديدة سواء فى التقليد الدينى اليهودى أو فى المسائل الشرعية « فحتى أيامه كانوا يدقون بالمطارق إيذاناً بحلول الأعياد والمواقيت ولكنه أبطل ذلك التقليد . . . كما أنه دخل فى مجادلات مع الصدوقيين الذين قالوا بميراث البنت مع الابن وانتصر عليهم واعتبر هذا اليوم مناسبة طيبة »(٣) يذكرها اليهود . ولم يكن يكل من العمل فى الشرح والتفسير فقد كان يجلس فى ظل الهيكل طول اليوم ويفسر ويشرح ويعلم تلاميذه ويرد على أسئلة السائلين ، شأنه فى ذلك شأن

---

(١) Greatz, H. History of the Jews From the Earliest Times to the Present day. V. II. p. 331. Translated by Bella loury. David Hunt. 1927.

(٢) اوتسر يسرائيل ـ جـ ٥ ـ ص ١٠٠ 100 y,

(٣) نفس المصدر ص ١٠١

أستاذه هلليل الذى سار على نهجه ، كما كان يفعل الكثيرون من رفاقه [1] الذين تربوا فكرياً وعقلياً ودينياً فى تلك المدرسة .

الطبقة الثانية (١٠ - ١٢٠) م :

وتبدأ هذه الطبقة بعد خراب الهيكل الثانى على يد تيتوس الرومانى بعشر سنوات أى من عام ٨٠ إلى ١٢٠ م . وتضم أيضاً مجموعة كبيرة من حكماء إسرائيل الذين قاموا بمجهودات كبيرة فى شرح وتفسير النص ، ومن أشهر علماء هذه الطبقة :

ربان جمالئيل الثانى :

ويدعى أيضاً ربان جمالئيل من يبنه ، ولم يكن مجرد مفسر عادى من مفسرى طبقة البناة ، وإنما كان رجل يجمع بين الحياة الروحية والعلمانية فى نفس الوقت ، فقد كان رجل سياسة ودهاء إلى جانب كونه رجل شريعة ودين . أراد بسياسته وحبه لبنى جنسه أن يجنبهم ويلات الاحتكاك بالحكام الرومان وكثيراً ما توسط للوفاق بينهما حتى لا تشتد الأزمات لعلمه بأن قومه فى موقف ضعيف رغم أن حياته نفسها قد انتهت على يد هؤلاء الرومان .

وربان جمالئيل هو ابن رابى شمعون الذى يعتبره الفكر الدينى اليهودى أحد الشهداء العشرة الذين أعدمهم الرومان .

---

(١) من أهم فقهاء الطبقة الأولى :

١ - عقيبا بن مهللئيل .　　٢ - الربى جمالئيل الكبير .

٣ - الربى حنانيا كبير الكهنة .　　٤ - الربى شمعون بن جمالئيل .

بالإضافة إلى عدد آخر من هؤلاء الفقهاء الواردين فى قائمة الرواة .

(اوتسر يسرائيل ، تحت مادة تنائيم بالجزء العاشر) .

ولقد كان نصيبه القتل هو الآخر وذلك « لأنه لم يتقدم بشهادته أمام تيتوس ضد رابى يوحنان بن زكاى »[١]. ولقد نشأ ربان جمالئيل نشأة أكثر استقراراً ورفاهية فقد كان غنياً ومن ذوى الثروات الطائلة فى قومه، يعيش فى بيته معيشة الأمراء والوزراء، ومع ذلك لم يكن يتكبر على قومه، بل كان بيته ملاذاً لكل محتاج، ولم يكن يتورع أن يقوم بنفسه بتقديم الخدمات لضيوفه راضياً مسروراً بهذا العمل، ولا يكاد يسمع بضائقة ألمت بإنسان حتى يسرع لتقديم العون له.

كانت حالة اليهود فى عصره بالغة القسوة، فقد استتب الأمر للحكام الرومان بعد خراب الهيكل الثانى ولم يكونوا يتورعون عن إنزال أقسى العقوبات على من يخالفهم، الأمر الذى كان يثير ثائرة اليهود باستمرار ويؤجج العداوة فى قلوبهم تجاه هؤلاء الحكام الأجانب. ولهذا فقد كانت مهمة ربان جمالئيل صعبة وقاسية، فقد أراد أن يجنب اليهود قسوة هؤلاء الحكام، فأخذ يقوم بدور حمامة السلام يهدئ من روع شعبه من ناحية حتى يمنعهم من الثورة عليهم، ومن ناحية أخرى كان كثيراً ما يذكر شعبه بالخير عند الحكام ليزيل من نفوسهم الريبة والشك فيهم.

وإلى جانب تلك المهمة السياسية التى كان يقوم بها أخذ - بصفته رئيساً للسنهدريين ورجلا من رجال الدين المرموقين - يحاول أن « يزيل تلك الخلافات التى بدأت تستفحل بين الحاخامين فى أمور الشريعة منذ أيام تلاميذ هلليل وشماى »[٢]. فقد كان الخلاف بين الفرق اليهودية فى تلك الفترة شديداً، وازدادت حدته لدرجة أن أخذت بعض الفرق ترمى

---

(١) اوتسر يسرائيل، ج ٣، ص ٢٩٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٩

الأخرى بالكفر وتتهمها بالخروج على الشريعة الموسوية ، بل وصل الأمر إلى إنكار بعضهم نسب وانتماء السامريين إلى بنى إسرائيل وأنهم لا تربطهم بجمهور اليهود أية رابطة . « وكان الصدوقيين والبيتوسيم [١] يعتبرون حتى عصر ربان جمالئيل من عداد الكسفرة عبدة الأوثان » [٢]. فلما كان عصر جمالئيل وحرصاً منه على توحيد صفوف اليهود فى مواجهة الخطر الرومانى من ناحية ، وعدم زيادة هوة الخلاف حول الشريعة من ناحية أخرى ، أخذ يتعاطف مع هؤلاء وارتفع بهم إلى مرتبة الإسرائيليين فى جميع ما يتعلق بهم وذلك على الرغم من مجاهرة هذه الفرقة بمعتقدات كانت تخالف ما كان عليه جمهور المفسرين فى ذلك الوقت الأمر الذى كان يسبب له شخصياً متاعب كثيرة من جانب اليهود وخاصة رجال الدين بسبب وقوفه إلى جانب تلك الفرقة المارقة .

جمالئيل وتفسيره للشريعة :

لم يكن ربان جمالئيل من المتزمتين المتشددين فى أمور الدين ، فرغم حرصه الشديد كمعلم يلتزم بنصوص العهد القديم ، إلا أنه مع ذلك كان يميل إلى التساهل لا التعقيد فى القوانين التى تتضمنها التوراة . وكان يضع أمامه ظروف الزمان والمكان ويحاول أن يوفق بين القوانين والشرائع وبين تلك الظروف القاسية التى يعيشها اليهود ، وبدأ يدخل بعض الإصلاحات التى يراها لازمة فى ذلك الوقت . ومن بين ما أدخله وفسره فى الشريعة ما يلى :

(١) البيتوسيم : ربما كانت هذه الفرقة نسبة إلى بيتوس تلميذ « انتيجنوس السوخى » والذى كان له تلميذان أحدهما صدوق الذى تنسب إليه فرقةالصدوقين والآخر بيتوس . ولما كان قد ورد ذكر البيتوسيين فى بعض النصوص القديمة أيضاً فقد جرى اليهود على اعتبار أن الصدوقين والبيتوسين فرقة واحدة لهما اسمان مختلفان ، وإن كان بعضهم قد تلمس فرقاً جعله يعتقد وسط هذا الغموض أنهما فرقتان مختلفتان .

(٢) اوتصر يسرائيل ، جـ ٣ ، ص ٣٠٠

أولا : ينسب إليه جزء كبير من هجادا عيد الفصح الذى عدّله بدلا من قربان الفصح الذى ألغى بعد خراب الهيكل .

ثانياً : فى تلك الأوقات القاسية التى يمر بها الشعب اليهودى أحدث تعديلات تتطلبها الظروف القائمة ، فحسب تشريع قديم كان حرث الأرض ممنوعاً حوالى نصف عام قبل سنة الشميطا (١) . إلا أنه نظراً لضيق الوقت كان من الصعب على الشعب أن يقيم هذا التشريع فلما جاء ربان جمالئيل ومدرسته أبطلوا هذا التشريع .

ثالثاً : فيما يتعلق بدفن الميت أحدث تعديلا كان لابد منه . ففى البداية كانت جنازة الميت أشد قسوة على ذويه من موته حتى أن أقرباءه كانوا يدفنونه ثم يتركونه (يهربون) إلى أن جاء رابى جمالئيل ونهج منهجاً بنفسه حيث خرج بأكفان الكتان ونهج الشعب نفس منهجه . وقد اتبع اليهود وصيته بضرورة أن يكون كفن الميت بسيطاً ومصنوعاً من الكتان وأن يكون النعش من الخشب العادى الخالى من النقوش والزخارف .

رابعاً : وكانت الشريعة اليهودية تبيح نهب الأجنبى إلى أن جاء عصر ربان جمالئيل فأحدث تغييراً فى هذا التشريع حيث منع سلب الأجنبى (٢) . ويبدو أن هذا التعديل الذى أدخله ربان جمالئيل كان لمناسبة الظروف القائمة خشية الاحتكاك بجنود الإمبراطورية الرومانية وخوفاً من حدوث نتائج سيئة إذا اصطدم اليهود بهم وسلبوهم .

---

(١) الشميطا : أى الإبراء أو التنازل أو التخلى عما للدائن من ديون وفوائد فى السنة السابعة ومن قانون الشميطا أيضا أن توقف زراعة الأرض فى السنة السابعة. والسنة السابعة هنا أو. سنة الإبراء الأولى تبدأ من سنة ٢١ من دخول اليهود إسرائيل فى عهد يوشع والسنة الثانية تكون سنة ٢٨ والسنة الثالثة تكون سنة ٣٥ . (الربا عند اليهود ص ٨٩ - ١٠١) .

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ، ص ٣٠٠

خامساً : كان الخلاف بين الفرق اليهودية قد وصل إلى ذروته ، وكان لابد من وضع حد لهذه الخلافات فقد كان اليهود يعتبرون السامريين خارجين على الشريعة والدين ، حتى أنهم كانوا يبطلون طلاق المرأة التى يكون شاهداها من السامريين إلا أن رابى جمالئيل أبطل ذلك وأعان أن السامريين كالإسرائيليين تماماً وهم من المتمسكين بجميع الوصايا وقد خالفه فى ذلك جمهور المفسرين [1].

كل هذا جعل كثيراً من الحاخاميين يحاولون بعد موته الرجوع عن تفسيراته وخاصة تلك التى لم تكن توافق قراراتهم ، وقد حاول رابى يهوشع أن يلغى ما سنّه من قوانين إلا أن رابى يوحنان بن نورى تصدى له فى هذا الشأن ، وقال بأن تلك التشريعات قد وضعت فى حياته ولن نسمح بإلغائها [2] .

وهكذا يعد ربان جمالئيل ثورة فى عالم التفسير اليهودى ، وتطور الفكر الدينى فقد اتخذ جانب الاعتدال وبعد عن العنصرية الضيقة . وحاول أن يسوى بين جميع الطوائف اليهودية على الرغم من أنه واجه مواقف عدائية من جانب حاخامى اليهود وربما يوضح ذلك ندرة التلاميذ فى مدرسته .

* * *

(١) نفس المصدر. (٢) نفس المصدر.

الطبقة الثالثة (١٢٠ - ١٣٩ م) :

ومن أشهر فقهاء هذه الطبقة :

رابى عقيبا :

واحد من مفسرى جيل بناة المشنا ، ومن أشهر مفسرى اليهود فى عصره وربما زاد من شهرته موقفه المؤيد لثورة بروكوخبا واشتراكه فيها اشتراكاً فعلياً عن يقين أدى به إلى الاعتراف بقائد هذه الثورة أنه المسيح رغم ما كان يرى من معارضة جمهور الفقهاء لهذا الاعتراف .

ويعتبر عقيبا مثالا صادقاً لكل من يمتلئ قلبه بحب الدين والإيمان به . بدأ حياته راعياً للغنم عند أحد أثرياء القدس ، وربطت بينه وبين ابنته أواصر المحبة والاحترام ، وكانت هذه الفتاة التى أصبحت زوجته رغم معارضة والدها سبباً فى كل ما وصل إليه عقيبا من علم ومكانة حتى أصبح واحداً من أشهر رجال الدين والشريعة فى قومه . فقد دفعته ابنة هذا الثرى إلى دراسة التوراة بعد أن تزوجت به وبعد أن قاطعها والدها لهذا الزواج من ذلك الفتى الذى كان يعتبره راعياً جاهلا . والتحق بمدرسة رابى اليعازر. وأصبح من أبرز تلاميذ رابى يوشع أيضاً . وبفضل مثابرته وحبه لشريعته أصبح هذا الراعى الجاهل دارساً مشهوراً بين قومه ، وطافت شهرته كل مدينة وقرية فى فلسطين.

لم يكن رابى عقيبا - كما تقص الروايات التى وصلت عنه - مجرد دارس نمطى لشريعة موسى بل كان مدققاً فاحصاً لكل ما جاء فيها « فكل كلمة وكل حرف فى العهد القديم كان يوحى إليه بمعنى معيناً ، وقد استخدم فى شرحه وتفسيره قواعد التفسير التى وضعها هلليل وطورها ، وبحث حتى فى أبسط الكلمات وأقلها أهمية فى الأسفار الخمسة » (١). وقد

(١) History of our people in Rabbanic Times p. 99.

امتلأ كتاب فصول الآباء « فرقى أبوت » بأقواله ، واستمر يتعلم ويعلم ويضع الحكمة والفلسفة والنصيحة فى إسرائيل ولم يكن يكل من التنقيب عن كل جديد . يجمع حوله التلاميذ يشرح ويفسر لهم شريعتهم ويضع القوانين والتشريعات . ويمتلئ التلمود بكثير من قوانينه التى استنبطها من دراسته وتفسيره للنصوص المقدسة حتى أنهم يضربون به المثل فى كثرة هذه القوانين التى وضعها « فيقول أحد أحبارهم متندراً فى هذا الشأن أن موسى دخل متخفياً إلى الحجرة التى يلقى فيها رابى عقيبا درسه ، وجلس فى الصف الأخير ودهش من كثرة القوانين التى استنبطها المعلم الكبير من الشريعة الموسوية والتى لم يكن يحلم بها قط » (١).

وكان رابى عقيبا يعرف اللغات الأجنبية وخاصة اليونانية ، ولهذا ينسب إليه أيضاً أنه أشرف على الترجمة اليونانية للتوراة وأن « اكويلا المتهود وأحد تلاميذه قد ترجم التوراة إلى اليونانية ترجمة أكثر دقة من الترجمة السبعينية ، وينسب البعض لاكويلا نفسه الترجمة الآرامية للأسفار الخمسة المعروفة بترجوم أونقلوس » (٢). ويقول ابن كمونة عنه « أنه كان من كبار علماء الروحانيات فى عصره وقد قيل عنه أربعة دخلوا الجنة جاء أحدهم بسلام وخرج بسلام ويعنى به رابى عقيبا » (٣).

عقيبا وثورة بروكوخبا :

لم يكن رابى عقيبا يقف من الأحداث القائمة فى عصره موقفاً سلبياً ، بل كان يشارك فيها مشاركة عملية . ولم يكن يقتنع بدوره كرجل دين

(١) ديورانت . ول : قصة الحضارة جـ ١٤ ص ٣٨ - ٣٩

(٢) History of our people p. 100.

(٣) Leon Nemoy IVN Kammunah's Treatise on Differences Between the Rabbanites and the Karaites, American Academy for Jewish Research preceedings Vol. XXXVI. p. 17. New York.

وتشريع بل دخل ميدان السياسة أيضاً عندما ساند بركوخبا فى ثورته ضد الإمبراطور الرومانى هادريان ، والتى سببها طبقاً للروايات اليهودية رغبة هادريان فى إقامة معبد جديد يقيمه على الطريقة الرومانية ولما أحسّ اليهود الخطر فى ذلك اشتعلت الثورة وهب الجميع لمقاومة هذا التدخل فى شريعتهم ومقدساتهم وظهرت فيهم روح الثورة والتمرد التى عرفت عنهم منذ ثورة المكابيين ، وكان لرابى عقيبا دوره الفعال فى إشعال هذه الثورة والاشتراك فيها حتى نجحت ولو لفترة من الزمن ، كما أنه اعترف بقائدها أنه المسيح المخلص . وكان من نتيجة ذلك أن قتله الرومان بعد أن عذبوه وكانت وفاته عام ١٣٥م .

الطبقة الرابعة (١٣٩ - ١٦٥) :

وتمتاز هذه الطبقة أن معظم مفسريها وعلماءها من تلاميذ رابى عقيبا الذين تتلمذوا على يديه واشربوا روح الثورة والتمرد ومن أشهرهم :

رابى مئير :

أحد تلاميذ رابى عقيبا المشهود لهم بالتقوى والورع ، وتذكر دائرة المعارف اليهودية أنه لا يعرف نسبه على وجه اليقين ولا أين ولد ومَنْ هو والده ، ويقال أن اسمه الحقيقى مييسا (١) ، أما التلمود فيذكر أن سبب تسميته بهذا الاسم « لأنه كان ينير أعين الحكماء فى الهلاخا » (٢). إلا أن بعض الباحثين قد ذكروا أسماء أخرى كثيرة باسم ميسا ولم يذكروا سوى اسم واحد فقط بإسم مئير وهذا يدل على أن حقيقة اسمه فعلا مئير لكثرة ما ذكروا من أبحاثه ومقالاته (٣).

(١) اوتسر يسرائيل، ج ٦، ص ٧٢

(٢) عيروبين / ١٣ نقلا عن المصدر السابق ص ٧٢

(٣) يوسف ساق : حكماء التلمود . ص ١١٢ - ١١٤ ، القدس ١٩٥٢

وقد درس رابى مئير على أيدى كبار الأحبار والمعلمين فى زمنه . فقد تعلم فى مدرسة رابى اسماعيل ومدرسة رابى عقيبا ، وتوطدت العلاقات بينه وبين زملائه من تلاميذ رابى عقيبا ، وواجهوا الأزمات القائمة سوياً ، وعقب موت أدريانوس وعندما هدأت الأحوال السياسية ، وتخلصت إسرائيل من أزماتها ، تجمع كثير من تلاميذ رابى عقيبا حيث رحلوا إلى أوشا وهناك بدأوا فى تعليم الشريعة اليهودية ، وأعادوا التقاليد اليهودية إلى سابق عهدها ، حيث أعيدت المحكمة العليا « وعين رابى شمعون بن جمالئيل رئيساً ، ورابى ناثان قاضياً للقضاة ، أما رابى مئير عين حاخاماً»[1]. إلا أنه لخلافات نشبت بينهم رحل مئير إلى طبرية بعد أن انفصل عنهم، وأخذ يعلم فى طبرية ، والتقى هناك بمجموعة من أساتذته وعملوا سوياً ، ثم بعد ذلك أخذ ينتقل من مكان إلى آخر فذهب إلى الجليل وغيرها حيث التقى هناك بأحد الأشخاص يدعى « ابنيموس »[2]. يبدو أنه كان يعمل فى صناعة النسيج لذلك كان يطلق عليه « ابنيموس النساج » وكان مثقفاً فيلسوفاً وتوطدت بينهما أواصر المحبة والإخلاص .

وفى عصر رابى مئير نظمت الهلاخا والأجادا على يديه ، ولكنه كان يهتم كثيراً بالهلاخا ويردد باستمرار « أن الهلاخا هى أساس التوراة الشفوية »[3]. وكان لرابى مئير دور كبير فى إدخال بعض التعديلات فيما كان متبعاً من نظم تشريعية وعرف يتعارفون عليه فيما بينهم وخاصة فيما يتعلق بالنظم والقوانين التشريعية كما تلقاها من معلمه رابى عقيبا .

ويقال أيضاً أن التنظيم النهائى للمشنا والذى قيده رابى يهودا هنّاسى قد تم وأنجز على نفس الأسس والمناهج التى نظمها ورتبها رابى مئير ،

---

(١) اوتسر يسرائيل، ج ٦، ص ٧٢ (٢) نفس المصدر والصفحة. (٣) نفس المصدر والصفحة.

مقتفياً فى ذلك أثر أسلافه من السابقين الذين كان يحترمهم ويعتز بهم كثيراً حتى أنه كان دائماً يردد : « إن أى تنائى لا يسير سيرة بنى جاد ، وبنى راءوبين فليس تنائيا .

ومن السمات العامة التى عرفت فى أسلوب الحبر مئير عند معالجته للنصوص الدينية أنه لم يكن يفرق بين جزئيات الشريعة فحسب رأيه أن الشريعة كلها جزء لا يتجزأ ، فلا يجوز الأخذ بأمر ما منها وترك أمور أخرى ، وهو يقول فى هذا الشأن : « إن المرتاب فى أمر واحد كالمرتاب فى التوراة بأجمعها » (١). ويروى « أن زوجته هى ابنة رابى حنانيا بن ترادیون أحد العشرة الشهداء وكانت هى المرأة الوحيدة التى ذكرت فى التلمود فيما يتعلق بالهلاخا » (٢).

الطبقة الخامسة (١٦٥ – ٢٠٠م) :

وأهمية هذه الطبقة ترجع إلى أن كثيراً من مؤرخى الفكر الدينى بصفة خاصة يعتبرون أنها خاتمة طبقات المفسرين من جيل الرواة التنائيم حيث نُظمت المشنا وتم تقسيمها ثم دونت ، فكملت بذلك التوراة الشفوية . كما اعتبر هؤلاء أن الطبقة التالية تتميز بأنها تجمع بين عصرين وجيلين من المفسرين جيل الرواة ، وجيل الشراح ومن أشهر مفسرى الطبقة الخامسة :

يهودا هنّاسى :

وهو ابن رابى شمعون بن جمالئيل الثانى ، ويعرف دائماً بلقبه المشهور « يهودا هنّاسى » . أو رابى فقط . أشهر فقهاء الطبقة الخامسة من المفسرين

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ، ص ٧٢

(٢) History of our people in Rabbinic Times P. 114.

بجهوداته الكبيرة فى ترتيب وتنظيم المشنا ، ولما أثر عنه من أبحاث وآراء ومجادلات فى الهلاخا ذكرت فى أكثر من قسم من أقسام المشنا [١].

ولد يهودا هناسى عام ١٣٥ ومات عام ٢٢٠ م [٢]. ولنسبه الكريم الذى يرجعونه إلى الملك داود عين عام ١٦٥ م رئيساً للسنهدرين فى عهد « ماركوس أورليوس » بعد أن تتلمذ على مجموعة من كبار أساتذة المدارس الدينية فى عصره حيث « تعلم من رابى اليعازر بن شموع كما جاء فى (عيروبين/٥٣ ، ويبموت/٨٤) ومن رابى يعقوب بن حنينا وكذلك من رابى مائير [٣]. إلا أن أستاذه الذى أثر فيه وكان يذكره دائماً هو رابى يهودا بن قورشائى » [٤]. وكان دائما يردد بأنه تعلم كثيراً من أساتذته إلا أنه تعلم من زملائه وأصدقائه أكثر ، وتعلم من تلاميذه أكثر من السابقين . وفى هذا دليل على أنه كان معلماً ناجحاً وباحثاً موفقاً .

ولم يكن رابى يهودا بعيداً عن الأحداث السياسية فى عصره ، بل عاش فيها وأحس مع شعبه بوطأتها وحاول مراراً أن يكون همزة وصل مخففة بين قومه وبين الحكام حتى لا تفلت زمام الأمور بين الاثنين وتزداد المشاكل وساعده على ذلك ثقة الحكام فيه وليؤكد لهم ذلك حاول أن يؤجل الاحتفال بعيد البوريم الذى انتصر فيه اليهود على عدوهم هامان ، وكذلك تأجيل مناحة اليهود على خراب هيكلهم على يد الرومان وبدأ بنفسه باتخاذ بعض الإجراءات التى تثبت لهم أن ليس فى قلوب اليهود

---

(١) حكماء التلمود ، ص ٧٢ — ٧٣ (٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ، ص ٦١
ويذكر مؤلف كتاب History of our people in Rabbinie Times.
فى كتابه ص ١٢٣ أنه ولد عام ١٣٨ وتوفى عام ٢١٩ . والأرجح أنه عام ١٣٥ لإجماع أكثر المصادر على أنه ولد فى نفس العام الذى قتل فيه رابى عقيبا .

(٣) المصدر السابق ص ٦٢ . . . (٤) نفس المصدر ص ٦٢

أى ضغينة أو حقد على الرومان . ومما لا شك فيه أنه بذلك قد جنب قومه ويلات كثيرة (١) .

وكان يختلف أحياناً فى منهجه وطريقته عن طرق ومناهج السلف ويذكر ذلك صراحة بعبارته « أنا أقول » مهما كانت مكانة صاحب الرأى الذى يخالفه أو يعترض عليه لدرجة أنه كان يعارض بعض آراء والده رابى شمعون بن جماليل (٢) . واشتهر عنه أنه كان متسامحاً فى الشريعة دون تسيب ، ونميل إلى التخفيف فى استنباط أحكامه . ويعرف اللغات الأجنبية مثل اليونانية التى كانت لغة الحكماء وعظماء الدولة فى ذلك الوقت ولا يميل كثيراً إلى اللغة الآرامية ويدعو إلى نبذها والتمسك إما باليونانية أو بالعبرية التى كانت فى نظره هى اللغة المقدسة ولا يتحدث فى بيته إلا بها .

ويرجع الفضل فى تدوين المشنا إليه فقد تابع ودرس « عمل عقيبا ومائير وعدله وأعاد ترتيب الشريعة الشفوية بأكملها ، ثم دونها ، وزاد عليها إضافات من عنده فكانت هى (مشنا الحبر يهودا) وانتشرت هذه بين اليهود انتشاراً أصبحت معه بعد زمن ما هى المشنا . والصورة المعتمدة لشريعة اليهود الشفوية » (٣) . وهذا هو الرأى السائد بين جمهور اليهود ومؤرخى الفكر الدينى ، وإن كانت هناك أقلية من العلماء لا تعترف بأن يهودا هناسى هو الذى نظم المشنا وجمعها ودونها ، ومن رأيهم أن المشنا قد ظلت تروى بين اليهود مشافهة من جيل إلى آخر حتى القرن الثامن الميلادى (٤) . وفى ذلك كثير من التجنى إذ لو صح ذلك لاضطربت

(١) نفس المصدر ص٦٣ (٢) اوتسر يسرائيل، جه ٥، ص٣٣ (٣) ديورنت. أول قصة الحضارة جـ ١٤ ص ١٣. لجنة التأليف والترجمة والنشر. جامعة الدول العربية. القاهرة.

(٤) More. G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Eara, Camberidg University. V.I p. 151. 1932.

الروايات فيها . وضاع بعضها واختلفت مصادرها فالفترة الزمنية بين جيل رواة المشنا وبين القرن الثامن الميلادى حيث عصر العباقرة أو المجددين الجاءونيم فترة طويلة تكفى لضياع أو تغيير أى تراث غير مدون . ومن هنا لا يمكن إنكار مجهود يهودا هناسى فى سبيل تدوين المشنا والحفاظ عليها .

الطبقة السادسة (٢٠٠ - ٢٢٠ م) :

وهى آخر طبقات جيل البناة الذين وضعوا لبنات التفسير الدينى للتوراة « ومعظمهم من الشباب المعاصرين ليهودا هناسى ومن تلاميذه . وهم غير مذكورين فى المِشْنَا ولكن أسماءهم ترد فى التوسِفْتا والبِرَايْتا » (١). وهى التى يطلق عليها ملحقات المشنا . وهذه المجموعة من المفسرين كانوا يعتبرون نصف رواة (تنائيم) ونصف شراح (أمورائيم) وذلك لانتهاء عصر الرواة بهم وبداية عصر الشراح ومعظمهم على قيد الحياة بل شارك بعضهم فيها ، ويميل بعض المؤرخين إلى نسبتهم للشراح أكثر من نسبتهم إلى الرواة . ومن أشهر رواة هذه الطبقة .

رابى حيّا :

ويسمى أيضاً رابى حيا رَبّا وهو تنائى وأحد رواة الطبقة السادسة والأخيرة من طبقات المفسرين . ولد فى القرن الثانى الميلادى فى مدينة كفرى بالقرب من سورة بالعراق ، ثم هاجر منها بعد ذلك ودرس بمدرسة رابى يهودا هناسى ، وأصبح من أشهر تلاميذه . ويقال أن رابى حيا هو الذى « نظم التوسفتا ، وكتب عنه أيضاً أنه هو الذى أصدر السِفْرا » (٢).

ويرجع نسبه إلى نسل الملك داود حيث يقال أنه كان من نسل شِمْعى

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٤ (٢) اوتسر يسرائيل، ج ٤، ص ٢٧١

شقيق الملك داود ، وكان له ولدان هما يهودا ، وحزقيا اللذين أصبحا بعد ذلك من كبار الشراح فى عصر الأموراثيم ، بدأ رابى حيا حياته بعد هجرته إلى فلسطين بالاشتغال بالأعمال التجارية فى طبرية ، ثم انضم بعد ذلك إلى مدرسة رابى يهودا هناسى طلباً للعلم . « وأصبح من التلاميذ المرموقين عنده حتى أنه اختاره ليرافقه فى رحلته إلى قيسرين حيث نزل معه ضيفاً على أميرها الرومانى »[1].

وقد احتل مكانة عالية وسط فقهاء ومفسرى الشريعة اليهودية ، وليس أدل على ذلك مما قاله الرابى « ريش لاقيش » عنه حيث قال أن التوراة كانت قد نسيت حتى جاء عزرا ، ثم نسيت ثانية حتى جاء رابى حيا وأبناؤه . وإن كان فى ذلك من المبالغة الزائدة فقد سبقه جمع من الفقهاء والمفسرين لا ينكر فضلهم فى تاريخ التفسير الدينى اليهودى . ولعله يريد أن يشير إلى مكانة هذا المفسر فى طبقته .

وتختلف الروايات فى موت رابى حيا وهل كانت وفاته قبل رابى يهودا هناسى أو بعده حيث تذكر بعض الروايات أنه ليس هناك ما يؤكد أن رابى حيا قد مات قبل يهودا هناسى ، ولكن التلمود يذكر أنه مات بعد رابى يهودا وسار على نهجه كثير من المؤرخين .

ملامح التفسير فى عصر الرواة :

كان الاتجاه السائد فى تفاسير الرواة « التنائيم » هو النقل مشافهة والاعتماد على النص التوراتى من ناحية ، وما نقله السلف إليهم من ناحية أخرى ، كما أن الهدف من تفاسيرهم كان ينحصر فى هدفين فقط .

(١) نفس المصدر ص ٢٧١

الأول : هو المحافظة على نصوص العهد القديم التى كانت بين أيديهم ، ويرون فيها حياتهم ومستقبلهم سواء من الناحية الدينية أو الاجتماعية والسياسية ، وليس هناك وسيلة أدق سوى الرواية والنقل ثم التدوين حتى لا تضيع هذه النصوص أو تنسى بمرور الزمن .

الثانى : أن هذه النصوص بما تتضمن من أوامر وقوانين وشرائع متباينة أحياناً ومتفقة فى أحيان أخرى لم تكن واضحة ومفهومة لجمهور اليهود وعوامهم ، ولم يكن من السهل والحال كذلك أن يفهمها الجمهور ويعمل بها لأسباب كثيرة مرت بنا . ومن هنا يتحدد الهدف الثانى لما قام به الرواة وهو الشرح والتفصيل وسن القوانين الموضحة لشرائع النص التوراتى بما يؤكد استمرارية هذه النصوص لديهم ، ويعطيها الأهمية التى تحتم على اليهودى ضرورة التمسك بها واستظهارها دائماً . وإن كانوا قد بالغوا فى شروحهم وتفاسيرهم خاصة فى الأجيال التى أعقبت جيل الرواة حتى أدخلوا فى أذهان جماهيرهم أن تفاسيرهم تفوق فى أهميتها نصوص التوراة نفسها .

ومن هنا فقد كانت أهم ملامح تفاسير الرواة هى محاولة الكشف عن أهمية العهد القديم سواء فى نظر اليهود أنفسهم أو فى نظر الشعوب الأخرى التى اختلطوا بها خاصة وأنهم قد عادوا من السبى البابلى ورأوا هناك حضارات بابل وآشور التى لم يكن لديهم حضارة تضارعها ، فكان لابد أن يعودوا إلى توراتهم ويضفوا عليها أهمية كبيرة ولا يتأتى ذلك إلا بتوضيح مدى استجابتها لجميع أمور الدين والدنيا . وأن بين نصوصها ما يحل جميع مشاكلهم وأصبحت مهمتهم التفسيرية هى السماح لهذه النصوص المقدسة

بتغطية حاجياتهم وإشباع تطلعاتهم الفكرية والأخلاقية التى تكونت لديهم فى فتراتهم التاريخية المختلفة .

ولم تكن مهمتهم سهلة ميسرة لكى يثبتوا كل ما يريدون إثباتــه فى تفاسيرهم فقد كانوا أحياناً يصطدمون بعقبات كثيرة خاصة فيما يتعلق بعاداتهم وتقاليدهم الشائعة والموروثة ، والتى لم يكن قد نزل بشأنها نص صريح يتضمنه النص التوراتى فكيف يعالجون هذه التقاليد بما يتمشى مع النص من ناحية ، ويضمن لها الاستمرار من ناحية أخرى . وفى ذلك « يروى يوسيفوس أن الفريسيين ، قد نقلوا إلى الشعب بعض القوانين التى ورثوها ، ولكنها ليست مدونة فى شريعة موسى ، وكانت رغبة الربانيين فى السماح لهذه القوانين الشفهية الموروثة بالوجود المستقل دون برهنتها بحجج من العهد القديم من العلامات الواضحة للنشاط التفسيرى عنــد الربانيين قبل عام ٧٠ م »(١).

وعلى أى حال فإنه من الواضح أن التفسير عند جيل الرواة فى هذه الفترة كان يتسم بطابع معين وهو أن كل ما يتعلق بالحياة اليهودية من جميع نواحيها الدينية والسياسية وغيرها ، وما يمس الفكر الدينى اليهودى بصفة خاصة وما يدخل فى تكوين العقلية اليهودية بصفة عامة كل هذا يمكن برهنته وإثباته وتدعيمه سواء عن طريق استخراج نصوص دينية من العهد القديم تؤيد ذلك أو عن طريق ما نقله السلف من تقاليد موروثة لها قوة النص ، ولإقناع الجماهير بما يقولون ويفسرون لهم فقد وضعوا مبدأهم المشهور « ابحث عنها ، وابحث فيها ، لأنها تشمل كل شىء » . ويقصدون بذلك التوراة .

---

(١) Interpreter Dic. p. 446 — 447.

هذا إلى عام ٧٠ ميلادية حيث كانت حياتهم تتسم نسبياً بالاستقرار فهم فى موطنهم ، يتعبدون فى هيكلهم ويقيمون طقوسهم ويحتفلون بأعيادهم ، أما بعد ذلك ، وعقب دمار هيكلهم للمرة الثانية وما نتج عن ذلك من تشتت السواد الأعظم منهم فى أرجاء كثيرة من الأرض ، وخوفاً من ضياع هذه الجماهير وذوبانها بين الشعوب الأخرى أو « الجوييم* » على حد تعبيرهم ، وحرصاً على جمع هؤلاء المشتتين حول كتاب واحد ينقل إليهم الفكر والتشريع وتراث أسلافهم ويحملهم على المحافظة على النص الأصلى فقد « أصبحت المهمة الضرورية هى اشتقاق واستنباط شرائع شفهية من الشريعة المكتوبة ، وأصبحت وظيفة المفسر إيجاد هذه الاشتقاقات والاستنباطات » (١).

ولإقناع الجماهير بها أيضاً أدخلوا فى أذهانهم أن تلك الشرائع والقوانين المستنبطة هى نصوص موصى بها أيضاً ، نزلت على موسى عليه السلام فى سيناء مشافهة ولم تدون فى النص المكتوب الذى أوحى إليه به .

ومن هذا المنطلق اتجه جميع المفسرين – رغم ما عرف عن بعضهم بالتشدد أو بالتسامح ، فى تطبيق نصوص هذه القوانين – إلى محاولة تقييد النص التوراتى فى صورة شرائع وقوانين ، ووضعوا لذلك مقاييس ومبادى يتم التفسير والاستنباط عن طريقها ، وأصبحت تفاسير جميع طبقات المفسرين تدور « حول استنباط الأحكام والقوانين » ، وقد صاغ هلليل الشيخ سبعة أسس أو مبادى للتفاسير ، وكان تفسيره غير قائم على قواعد اللغة أو أسس لغوية ، ولكنه وضع هذه المبادئ بحيث تتلاءم مع

(*) الجوييم : اصطلاح يطلقه اليهود على جميع العناصر غير اليهودية .

(١) نفس المصدر ص ٤٤٧

مضمون الأَحكام والقوانين »[١]. وجاء يهودا هناسى وجمع نتاج هذه الفترة الطويلة لهؤلاء المفسرين ، ونظمها ورتبها وضمنها كتاباً ظل يعرف إلى اليوم باسم « المِشْنَا » .

* * *

(١) اوتصر يسرائيل ، مادة : رِلْمُّوت .

المشـــــنا :

أسفرت المحاولات التفسيرية لجيل الرواة « التنائيم » بطبقاته المتعددة فى مجال تفسير النص التوراتى فى نهاية الأمر عن وضع كتاب يضم بين دفتيه ما أُثير طوال تلك الفترة من مجادلات ومناقشات وفتاوى حول النص خاصة ما يتعلق منه بالقانون والتشريع (هلاخا) والآراء المختلفة التى قيلت فى هذا الشأن ، وإن كان الأمر لم يهمل التعرض للقصص والتاريخ وما يتضمنه النص من أساطير . وكانت تلك التفاسير فى بداية الأمر تروى مشافهة عن طريق النقل والتحديث من طبقة إلى أخرى ومن جيل لآخر مع بعض الإضافات أو الاعتراضات يتناقلها الخلف عن السلف إلى أن أتم تقييدها يهودا هناسى حوالى نهاية القرن الثانى الميلادى وسمى هذا الكتاب بالمشنا . فما المشنا ؟ وما محتوياتها ؟ وما لغتها ؟

المشنا مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة . وكان اليهود وما يزالون يعتبرونها مصدراً من مصادر التشريع يأتى فى المقام الثانى بعد التوراة مباشرة (١). وربما تكون هذه التسمية قد جاءت إليها باعتبار أنها فى المركز الثانى للتوراة المكتوبة والتى كان يطلق عليها المقْرَا ، والتى تلقى موسى ألواحها مكتوبة فى سيناء ، ثم سمعها مرة ثانية وهى التى تسمى التوراة الشفوية (٢) أو المشنا . أو من الفعل « شانا » بمعنى أعاد أو كرر حيث أنها إعادة وتكرار لما جاء فى التوراة من أقوال وأحكام وشرائع فهى تحتوى على مجموعة كبيرة من القوانين التوراتية مشروحة ومفصلة إلى جانب ما تحتويه من آداب عامة وسلوك . وبالرغم من أن جمع وتدوين هذه المشنا قد تم على يد رابى يهودا هناسى إلا أنه يقال أن رابى عقيبا وهو

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٧٨ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٦٠

من فقهاء ورواة الطبقة الثالثة هو الذى جمعها وأنها تسمى باسمه « مِشْنا رابى عقيبا » ، فقد كانت المشنا فى بدايتها تروى بطرق وروايات مختلفة دون تنظيم أو ترتيب ، وقد ظلت تروى بهذه الطرق بعد السبى البابلى حوالى القرن الخامس قبل الميلاد إلى نهاية عصر المؤسسين من الرواة حيث كان « أول جهد بذل لإقرار شىء من النظام والمنهج فى تلك الكتلة المختلطة من المرويات هو الذى قام به الإمام اليهودى (هلليل) رئيس المجلس الدينى الأعلى – السنهدرين – فى أيام هيرودس ، أمير اليهود الذى ولد المسيح فى زمانه . فهذا الإمام هو الذى خطط تقسيم هذه المرويات إلى أقسامها الستة المعروفة . ثم جاء من بعده إمام آخر هو (عقيبا) فنظم بعض التفاصيل الجزئية فى داخل هذه الأقسام الستة . وجاء من بعده الإمام (مئير) فأكمل نصوص المشنا وأضاف إلى نظامها مزيداً من الأحكام . أما الذى قيدها كتابة فى وضعها الذى نعرفه فهو الإمام « يهودا (هناسى) وكان ذلك حوالى القرن الثانى بعد الميلاد »(١) . هذا ويعتقد قلة من العلماء أن هذه المرويات لم يدونها يهودا هناسى وإنما ظلت تروى مشافهة حتى القرن الثامن الميلادى(٢) .

إذاً فتلك المجموعة من الشرائع والقوانين التى تضمنتها المشنا قد مرت بفترات زمنية طويلة حتى وصلت إلى الصورة المتداولة الآن ، تلك الفترات الزمنية قد أثرت كثيراً فى لغة المقرا ونقاوتها سواء كان ذلك نتيجة صراعات لغوية بينها وبين اللغات الغازية للأراضى اليهودية أو بالمجاورة بينها وبين لغات أخرى ، على أية حال فإن تلك اللغات قد تركت إلى حد ما بعض بصماتها على عبرية التوراة ، ولذلك فلغة المشنا فى أساسها هى لغة

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) G, F. More: Judaism in the First Centuries of the Christian Eara, V. I. - P. 151 - 1932.

عبرية متطورة حيث أن « تأليف أسفار المشنا قد حدث بعد أن انقرضت العبرية من لغة التخاطب لدى بنى إسرائيل وحلت محلها فى ألسنتهم اللغة الآرامية واقتصر استخدام العبرية لديهم على ميادين الكتابة وخاصة فى شئون الدين »[1]. ومع أن لغة المشنا الأساسية هى العبرية إلا أننا نجد كثيراً من الكلمات والمصطلحات لم تذكر لها مصادر فى المقرا ، ويعتقد بعض الباحثين أنه ليس معنى هذا أن تلك التغييرات أو الكلمات قد استحدثها وأوجدها رواة المشنا « لأنه قد يكون من الممكن أنها كانت متداولة على ألسنة العامة من الشعب ، ولكنها لم تذكر فى التوراة لأنه لا محل لذكرها . وربما من ناحية أخرى نستطيع أن نقول أن لغة المشنا لغة خاصة قد تطورت خلال الفترة من نهاية عصر التناخ (العهد القديم) إلى وقت تدوينها »[2]. وما تضمنته المشنا من هلاخا وأجادا واحتياج الرواة إلى حصيلة كبيرة من الألفاظ والتعبيرات يمكن عن طريقها احتواء المواد الهلاخية والأجادية ، كل ذلك كان له أثره الكبير فى أن يجبر واضعوا المشنا على تجديد لغتهم وتطويرها وذلك « باستحداث كلمات ومصطلحات لأغراض مختلفة ، واستعانوا فى ذلك باللغات التى استخدموها حينئذ وهى الآرامية ، واليونانية . . . إلا أنهم قد أعطوها شكلا ونطقاً عبرياً »[3]. ويمكن ملاحظة تأثر عبرية المشنا باللغات الأخرى من كثرة ورود الألفاظ والتعبيرات الآرامية الواردة فى نص المشنا ، حتى الأدوات ونهايات بعض الصيغ كنهاية جمع المذكر السالم بالياء والنون بدلا من النهاية المستخدمة فى العبرية وهى الياء والميم . ومع ذلك فبعض حكماء التلمود يلحقون لغة

(١) د . على عبد الواحد وافى : الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام ص ٢٢ . نهضة مصر للطباعة والنشر ١٩٧١ م . القاهرة .

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ، ص ٢٦١ (٣) نفس المصدر ص ٢٦١

المشنا بلغة العهد القديم ويسمونها لغة التوراة ، وبعضهم يطلق عليها لغة الحكماء أو لغة الربانيين .

على أية حال مهما اختلفت التسميات التى أطلقت على لغة المشنا فإنه يمكن أن نقول أن لغة المشنا لم تكن عبرية خالصة وإنما تتكون من مجموعات لغوية ثلاث وهى :

١ — المجموعة العبرية : وتشكل السواد الأعظم من لغة المشنا ، وتتكون من كلمات وتعبيرات لغوية خالصة سواء كانت مستمدة من نص التوراة أو استحدثها الرواة أنفسهم وهى بلا شك تختلف اختلافات جوهرية عن لغة النص التوراتى .

٢ — المجموعة الآرامية : وتتكون من كلمات آرامية خالصة .

٣ — أما المجموعة الثالثة : وهى التى تتكون من كلمات أجنبية ليست من فصيلة اللغات السامية ولا تنتمى إليها .

وقد يضاف إلى تلك المجموعات استخدام أدوات التعريف أو الإضافة وغيرها من الأدوات الآرامية مع ألفاظ عبرية بصورة لم تكن مألوفة من قبل .

ويختلف العلماء من اليهود وفقهاؤهم فيما إذا كانت المشنا التى كان يتدارسها جيل الأمورائيم (الشرّاح) بعد عصر الرواة كانت مكتوبة ومدونة أم أنهم كانوا يتدارسونها مشافهة ، وانقسموا فى ذلك إلى فريقين ما بين مؤيد فى أن المشنا قد كتبت ودونت ، وبين معارض فى ذلك قائلا أن الشراح كانوا يتداولونها ويتدارسونها فى المعاهد الدينية مشافهة ، وأنها لم تكن مدونة ، « فحسب رسالة رابى شريرا جاءون [1] فإن رابى قد جمع

(١) شريرا جاءون : انظر مدرسة الجاءونيم .

(دوّن) المشنا بخط يده . ووافقه على ذلك رابي نسيم بن يعقوب فى مقدمته لكتاب مفتّيحْ ، ورابي شموئيل هناجيد [١] فى مقدمة التلمود وموسى بن ميمون فى مقدمته لفصل الزراعة « سيدر زِراعيم » ومقدمته « لليد القوية » إلا أن رشى فى تفسيره كتب أن المشنا كانت مرتبة مشافهة وليست مكتوبة » [٢]. ونحى هذا المنحى جيل الإضافيين الذين جاءوا بعد رشى ويعتبرون من تلاميذه ومن نفس مدرسته التفسيرية إلى حد كبير ، وتنقسم محتويات المشنا إلى ستة أقسام وتنقسم هذه بدورها إلى فصول وأبواب فرعية تشرح بالتفصيل ما يكون قد ورد فى المقرا من شرائع وأحكام وما أثير حولها من مناقشات ومجادلات [٣].

* * *

(١) صموئيل هناجيد : انظر مدرسة الأندلس .
(٢) أوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٦١ .
(٣) الفكر الدينى ص ٨٠ – ٨٨ ، واتسر يسرائيل ، مادة تلمود .

الشُرَّاح « الأَموراثيم » :

بانتهاء الفقيه يهودا هناسي من تدوين المشنا وتنظيمها حسب الأقسام الستة المعروفة تبدأُ المحاولة الثالثة فى تاريخ التفسير الدينى للنص التوراتى، تلك المرحلة التى اصطلح على تسميتها بعصر الأَموراثيم أى الشراح .وهم فقهاء اليهود الذى خلفوا الرواة (التنائيم) ، إذ أن طبيعة العمل الذى قام به هؤلاء الفقهاء يتضمن هذا المعنى الاصطلاحى فهم أُولئك الأَحبار الذين أتوا بعد جيل الرواة ليكملوا بالشرح والبحث ما سبقهم أسلافهم إليه .

فالأَموراثيم كلمة فى صيغة الجمع مفردها أَمورا أَو أَمورائى وهو « لقب كان يطلق على كل حاخام من حاخامى التامود بعد فترة الرواة » (١). وهم الشراح أَيضاً حيث كانوا يقومون بشرح المشنا التى وضعها جيل الرواة ، ودونها يهودا هناسي ، ولذا فقد أُطلق عليهم بعض الباحثين لقب المفسرين (٢) ، لقيامهم بعمليات الشرح والتفصيل والتوضيح لنص المشنا ، « لأَن تحرير المشنا لم يحل مشكلة المحافظة على القانون الشفهى وذلك لأَنها أعطت فقط نصاً متفقاً عليه كان الأَساس لمناقشات العلماء » (٣) وإن كان هؤلاء الشراح لم يقتصروا فى أَعمالهم على مجرد التفسير والتوضيح بل قاموا بإجراء بعض التعديلات حتى يمكن مطابقة المشنا لظروف المكان والزمان القائم ، والاستعانة بكل وسيلة قد تقرب النص والشرح إلى ذهن السامع أَو القارئ ، فهؤلاء الشراح هم : « طبقات من أَحبار اليهود تشرح نص

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، ج ١ ، ص ٢٤

(٢) دكتور هلال فرحى : أساس الدين ص ٢٥ . مطبعة يوسف حزقيل حامض . القاهرة ١٩٣٧ م
وانظر أيضاً واكسمان فى :
History of the Jewish Literetuie, V.I. p. 120.

(٣) Halpern, Joseph: History of our People in Rabbinic Times. p. 124. London 1939.

المشنا شرحاً مستفيضاً تودع من خلاله ما أرادت الاحتفاظ به وإشاعته بين اليهود من شرائع وفتاوى وحكايات وأساطير وخرافات وتفريعات واستطرادات فى كل علم وفن دون ترتيب أو تخطيط » (١).

ومن تاريخ هذا الجيل من الشراح نعلم أنهم قد عاشوا فى منطقتين متجاورتين كانت إحداهما وهى بابل (العراق) مهداً لحضارات قديمة شهد بها التاريخ وعرفت باسمها ، والثانية فلسطين أو كما كانوا يطلقون عليها أورشليم . ولهذا وجدت طبقتان من الشراح واحدة فى بابل واستمرت من عام ٢١٩ – ٥٠٠ م والثانية فى فلسطين وشغلت الفترة من ٢١٩–٣٥٩م. وكان جهد هؤلاء العلماء فى الفكر الدينى شرحاً وتوضيحاً وإضافة هو ما ضمن فى الجمارتين الجمارا البابلية ، والجمارا الفلسطينية . ومن هاتين الجمارتين مع نص المشنا تكون التلمود المعروف لدينا اليوم ، ووجد تبعاً لذلك تلمودان : بابلى وأورشليمى (فلسطينى) . ونظراً لطول فترة شراح بابل من ناحية ، وتعدد طبقات هؤلاء الشراح من ناحية أخرى وماالحتوته تلك الطبقات من أسماء لامعة فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة والتفسير والشرح بصفة خاصة ، لهذه الاعتبارات فقد خرج التلمود البابلى أكثر دقة وشمولا من الأورشليمى .

طبقات الشراح فى فلسطين (٢١٩ – ٣٥٩) م :

بدأ النشاط الدينى لليهود فى فلسطين وخاصة فى التفسير والتعليق على نص التوراة الشفوية (المشنا) وتكونت طبقات المفسرين هناك حيث تمركزت فى ثلاث مدارس دينية اشتهرت فى تلك الفترة بعلمائها وهى مدارس طبرية ، قيسيرية ومدرسة سفورية أو سفورس كما كانت تعرف

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى. ص ٩٦.

فى ذلك الوقت . واستمرت هذه المدارس تزاول نشاطها وتتولى القيادة الدينية والروحية لليهود هناك فترة طويلة امتدت ما بين عام ٢١٩–٣٥٩م عاش فيها ثلاث طبقات من الشراح ، ولم يكتب لها أن تستمر بعد ذلك لما حل بالبلاد من اضطرابات سياسية واجتماعية أدت إلى توقف الشرح نتيجة لهجرة العلماء إلى بابل .

الطبقة الأولى (٢١٩ ــ ٢٧٩ م) :

مع حاجة اليهود لمزيد من الشرح والتوضيح لنص المشنا أخذ فقهاء هذه الطبقة من الشراح يعملون بهمة ونشاط ، وذاعت شهرة الكثير منهم وخاصة أولئك الذين تلقوا تعليمهم الدينى فى مدارس الرواة (التنائيم) أمثال الفقيه يهودا هناسى ، وممن اشتهر من هذه الطبقة من الشراح :

يوحنان بن نفَاحا :

عاش فترة من حياته معاصراً ليهودا هناسى وتتلمذ على يديه وتأثر به كثيراً ويختلف المؤرخون فى سنة الميلاد والوفاة فتذكر دائرة المعارف العبرية أنه ولد عام ١٨٠ وتوفى عام ٢٧٩ م (١) ، بينما يذكر واكسمان فى تاريخ الأدب اليهودى ، وأيضاً الدكتور حسن ظاظا فى الفكر الدينى الإسرائيلى أنه ولد عام ١٩٩ م (٢) . وهناك مصدر رابع أغفل ذكر سنة الميلاد حيث جاء به « ولد قرب انتهاء حياة رابى ، وكان محظوظاً لأنه حضر بعض الحلقات الدراسية فى أكاديمية سفورس ، ومات حوالى ٢٧٩ م » (٣) . ونستشف من هذا أنه عندما بدأت عمليات الشرح فى فلسطين كان يبلغ

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ، ص ١٠٣

(٢) Waxman. M. : History of the Jewish Litereture. V.I. pp 121, 122.
وأيضاً الفكر الدينى الإسرائيلى ، أطواره ومذاهبه ، ص ٩٨

(٣) Halpern Joseph: History of our people in Rabbinic Times p. 124.

من العمر إحدى وعشرين عاماً ، وأنه يكون بذلك قد قام باستمرارية العمل الديني بين محاولتين من محاولات التفسير القديمة حيث ربط عصر الرواة بعصر الشراح دون توقف تماماً كما فعل تلاميذ هاليل وشماى الذين كونوا الطبقة الأولى بين الرواة المتأخرين فيوحنان قد تتلمذ على يهودا هناسى وهو من الطبقة الأخيرة فى عصر الرواة والذى مات فى عام ٢١٩ م وهى السنة التى بدأت الطبقة الأولى من الشراح فيها نشاطها التفسيرى .

ومما يروى عن حياة يوحنان أنه لم يدرك أباه أو أمه فقد مات أبوه أثناء حمل أمه له وماتت أمه أثناء ولادته أو فى أعقابها . وأن اسمه يوحنان ابن نفاحا أى ابن الحداد (١) وليس هناك تفسير عن علاقة هذا الاسم به ويمكن أن يكون والده أو أحد أجداده كان يعمل حداداً فى بلده . وعلى أثر خلاف بينه وبين أحد أساتذته وهو الرابى حانينا لم يشأ بن نفاحا أن يزيد من هوة هذا الخلاف فترك المدينة التى كان فيها إلى طبرية والتى تقع على الجانب الغربى لبحيرة طبرية . وهناك أسس مدرسة طبرية للعلوم الدينية ، وكان حبه للدراسات الدينية يجعله دائماً يتمنى أن يدرس كل اليهود التوراة المكتوبة والشفوية ، ولذا فقد ألح على معاصره الرابى شمعون ابن لقيش الملقب بريش لقيش فى أن يترك عمله ويتفرغ لدراسة التوراة وقد نجح يوحنان فى ذلك وتنبأ لريش بمستقبل عظيم فى دراسته «وتحققت نبوءته فقد اشترك بن لقيش مع بن نفاحا فى المجمع العلمى وعرف بعمقه وإدراكه » (٢) ، لا يكل من الدراسة فى التوراة ووضع لنفسه قاعدة أساسية بأن لا يهجر العمل فى التوراة ولو ليوم واحد وأكثر ما يدل على سعة أفقه وتحرر عقله وجرأته « أنه لم يتردد فى قوله بأن قصة أيوب قد ضربت

(١) اسحق هليفى : تاريخ الأوائل ، ج ٢ ص ٣٧٢ ، فرانكفورت ١٩٠١ .

(٢) Waxman. M. History of the Jewish Literature V.I. p. 122.

كمثل مقصود فقط لتعليم الحكمة وأنها ليست حادثة حقيقية » (١) . وبذلك الرأى الجرىء يعد بن لقيش أول من وضع أسس نقد العهد القديم وأنه يعتبر أسبق من سعديا الفيومى وإبراهيم بن عزرا فى هذا الشأن . وبنفس هذا الإدراك العقلى تناول ابن لقيش دراسة الهلاخا معتمداً على المنطق السليم وليس على الأمر الواقع الذى ذكره الكثيرون ومن هنا فقد أعطى دفعة قوية لتطوير الدراسة الدينية فى عصره ، وهو بلا شك يدين بشهرته هذه ليوحنان بن نفاحا الذى عاصره فى نفس فترته والطبقة التى ينتمى إليها .

وعلى الرغم من أن يوحنان بن نفاحا لم يغادر فلسطين إلا أن التامود البابلى يتضمن كثيراً من الآراء والتعليقات والتوضيحات التى تنسب إليه والتى كان ينقلها تلاميذه الذين يذهبون إلى بابل ويعودون منها . وأما عن منهج يوحنان بن نفاحا فى الشرح والتفسير سواء فى النواحى التشريعية والقانونية « الهلاخا » ، أو فى القصص والأدب والتراث الشعبى (الأجادا) فقد عرف عنه « أنه كان يحب دائماً أن يضع أسساً وقواعد عامة لتفسيراته كما كان يحب التورية والتلاعب بالألفاظ» Lăšon Nophél Ăl Lăšon

مثل قوله : « إذا ذكروك بحق فليكن نهر الأردن حدك » (٢)

الطبقة الثانية (٢٨٩ — ٣٢٠) ميلادية (٣) :

وتضم هذه الطبقة نخبة من الشراح اشتهر منهم شمعون بَرْأَبَا وأَبَّاهُو وكان يعلم فى مدرسة قيسيره واشتهر بعامه الغزير وتبحره فى العلوم اليونانية (٤) ، ومن فقهاء هذه الطبقة أيضاً علماء قدموا إليها من بابل ومنهم :

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٣ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ص ١٠٤ .

(٣) هذا التاريخ يترك فجوة زمنية بين الطبقة الأولى والثانية مقدارها عشر سنوات ، ولذا فربما تكون صحة هذا التاريخ هى(٢٧٩—٣٢٠) ميلادية. (٤) الفكر الدينى الإسرائيلى، ص٩٨.

رابى زِيرا أَو زِعيرًا :

وهو شارح وفقيه ومعلم ، أَصل اسمه زِعيرا إلا أن التلمود البابلى يذكره دائماً باسم زِيرًا ربما لأَنه كان رجلاً قَصيراً صغير الحجم أَو للتفرقة بينه وبين شراح آخرين باسم زِعيرا . (١) وهو أَصلاً من العراق ولد هناك وتلقى تعليمه على أَيدى كبار أَحبار بابل أَمثال رابى حِسْدَا وراب هُونَا ويهودا بن يحزقئيل فى بومباديثا ، ثم بعد ذلك تاقت نفسه للذهاب إلى فلسطين إلا أنه لم يفصح عن هذه الرغبة لأُستاذه يهودا بن يحزقئيل لوجود خلاف بينه وبين أَكاديمية فلسطين وهاجر فعلا إلى فلسطين حيث استزاد هناك بما لم يمكنه تحصيله فى بابل . ويعرف عنه تمكنه من النص التوراتى وما يحتويه من مواد قانونية وتشريعية كما أن شرحه يتسم بعدم الميل إلى التعقيد فى اللفظ وإنما كانت أَلفاظه سهلة وأُسلوبه مبسط ، ويبدو أن هذا الأُسلوب السهل كان منهجه فى جميع أمور حياته وتصرفاته وقراراته فقد كان لا يميل إلى نبذ الخطاة الآثمين وإنما كان يقربهم إليه مما كان يثير أَساتذته ويغضبهم منه . وقد عمر طويلا وسأَله البعض عن السر فى طول عمره فقال لهم بأَنه لم يكن متشدداً فى بيته ، ولم يتقدم على من يكبره ، ولم يتواجد فى أَى مكان دون توراة وتفلين ، ولم تغفل عيناه فى الدرس عن قصد أَو غير قصد ، ولم يحفل بمكائد الآخرين (٢).

وتلك صفات إن دلت على شىء فإنما تدل على شخصية متزنة هادئة النفس ، تضع الأُمور فى نصابها وذلك يضفى على روح الإنسان الهدوء والراحة ويؤثر فى صحته وحياته .

---

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ٢٣٦

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

ويوجد فى بعض المصادر العبرية [1] أن رابى زيرا أو زعيرا من الطبقة الثالثة من طبقات الشراح فى فلسطين بينما تذكره مصادر أخرى [2] فى الطبقة الثانية وهو الأرجح فقد سبق أن علمنا أنه كان تلميذاً لرابى حِسْدَا فى بابل ثم انتقل بعد ذلك إلى فلسطين حيث انضم إلى قائمة الفقهاء فيها. ورابى حِسْدَا توفى عام ٣٠٨ [3] وبدأت الطبقة الثالثة فى فلسطين عملها عام ٣٢٠ م . فلو افترضنا أنه ترك بابل — وهو الغالب — قبل وفاة رابى حسدا بفترة زمنية ولو قصيرة فمعنى هذا أنه أدرك الطبقة الثانية قبل أن تنتهى بأكثر من عشر أو خمس عشرة سنة ، ولا يمكن أن يكون فى فلسطين وهو الحبر الفقيه المعروف دون أن يأخذ مكانته بين فقهاء الطبقة الثانية ويظل مغموراً طوال هذه الفترة إلى أن يبدأ فقهاء الطبقة الثالثة عام ٣٢٠م

الطبقة الثالثة (٣٢٠ — ٣٥٩ م) :

وهى آخر طبقة من طبقات الشراح فى فلسطين ، وبنهايتها يتوقف العمل فى شرح وتفسير المشنا هناك دون أن يكتمل هذا العمل بعد أن استمر قرابة القرنين من الزمان ، ثم جمعت نتائج هذا الجهد المتواصل فى شكل تفسير ونقد كتب فى ظل المعاناة والشقاء ، وتذبذب الحكام خاصة فى الفترة الأخيرة ما بين المسيحية التى أخذت فى الانتشار ، وازداد معتنقوها حتى من غير اليهود وبين اليهودية مما جعل الحكام يغيرون أساليب الحكم المتبعة ويمارسون الضغط فقسطنطين كان قبل أن يعتنق المسيحية يسوى بين اليهود وغيرهم ، وليس هناك تفرقة بين أحد من رعاياه « إلا أنه بعد اعتناقه للمسيحية اضطهد اليهود وفرض عليهم قيوداً ومطالب جديدة ، وحرم على المسيحيين أن يتصلوا بهم ، ونفى أحبارهم

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٢٣٥ (٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٨
(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٣٠٥

سنة ٣٣٧ م وجعل زواج اليهودى من مسيحية جريمة يعاقب مرتكبها بالإعدام » (١).

وفى هذه البيئة المشحونة بالكراهية لليهود ، والاضطهاد الواقع عليهم استحال أن يستمر الشراح فى عملهم ، وتوقفت أعمال الجيل الأخير من شراح فلسطين عام ٣٥٩ م دون أن تكتمل فهناك أجزاء من المشنا لم تفسر فى الجمارا الفلسطينية مما ترتب عليه وجود فروق جوهرية كبيرة بين الجمارا الفلسطينية والجمارا البابلية كما سيأتى تفصيله بعد . وضمت الطبقة الثالثة والأخيرة مجموعة من الشراح كان منهم رابى أرميا .

رابى أرميـا :

على الرغم مما كان لبابل من شهرة لحضارتها ومكانتها ؛ ورغم ما كان يتمتع به أحبار اليهود هناك من حرية جعلتهم يعتكفون على نصوصهم الدينية يتدارسونها ويعلمونها لتلاميذهم ولجماهير شعبهم . رغم كل هذه المميزات التى تكاد تكون معدومة فى فلسطين ، إلا أن الكثير من أحبار اليهود كانوا يفضلون الهجرة إلى فلسطين والعيش بجانب الهيكل تبركاً به . والبعض منهم كان يهاجر إليها إن لم يجد الشهرة هناك فى بابل .

هكذا فعل رابى أرميا الذى ولد فى بابل ، وقضى فترة طويلة من صباه وشبابه هناك ، إلا أنه كان مغموراً وسط هذا الخضم الهائل من فقهاء بابل المعروفين ، فهاجر إلى فلسطين وظـل هناك حتى أصبح من حكمائها . استقر فى قيسرية حيث تلقى تعليمه على يد رابى أباهو ، وشموئيل بَرْ يعقوب ورابى آش الثانى « إلا أن أساتذته المرموقين كانا رابى زيرا ورابى أباهو » . (٢) وفى فلسطين عمل رابى أرميا جابياً للضرائب إلى جانب

(١) ديورانت . ول : قصة الحضارة ج ١٤ ص ٦ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ، ص ٢٢٦

اشتغاله بدراسة التوراة وتفسير المشنا ، وكان على اتصال مستمر بأساتذته وجمهور شعبه ، وكان يعتقد أن عمله فى جباية الضرائب أصعب على نفسه من اشتغاله بالأمور الدينية . وعندما بدأت فترات الاضطهاد لليهود ، وامتدت الأزمة إلى طبرية وقف إلى جانب الشعب وأخذ فى جمع الأموال لكى يرشى الحكام طمعاً فى تخفيف العبء عن كاهل الجمهور .

وفى هذا الجو المشحون بالرهبة لم يكن هذا الفقيه ينسى العهد القديم « وعرف حكماء فلسطين قدره فى الهلاخا فكانوا يرسلون إليه مجموعات من الناس ليوضح لهم الهلاخا سواء المسطورة منها أو الشفوية ، وما هى الأمور التى يمكن إضافتها إليها وكان يجيبهم بإسهاب » [1] ولذلك فإن كلا من التلمود البابلى والأورشليمى يضمان مجموعة كبيرة من تفسيراته فى الهلاخا والأجدا كما تضم المدراشيم بعضاً منها .

ومما يروى عنه أيضاً أنه أوصى قبل وفاته « أن يلبسوه ملابس بيضاء . وجورب ونعل ويده إلى أسفل ، ويرقد على جانبه حتى يكون مستعداً للخروج لمقابلة المسيح فى نهاية الأيام . لذلك فإن الشائع على لسان الجماهير أن أرميا دفن واقفاً فى طبرية » [2]. ومن هنا يمكن تلخيص منهجه فى التفسير بأنه كان يركز على توضيح وشرح الأمور التشريعية والقانونية فى النص ، والتى تتعلق تعلقاً مباشراً بالحياة اليومية لليهود فى ذلك الوقت.

طبقات الشراح فى بابل :

إذا كانت الأوضاع السياسية ، والاضطهادات الواقعة على اليهود فى فلسطين لم تمكن أحبارهم من مواصلة الشرح والتفسير ، فإن الوضع فى بابل يختلف تماماً عن ذلك ، ولهذا استمرت عملية الشرح هناك فترة

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ (٢) نفس المصدر ص ٢٢٩ .

طويلة ، وكان لطول هذه الفترة التى استغرقتها عمليات الشرح والإضافة والتعديل فى بابل أثرها فى كثرة عدد الأحبار الذين شاركوا بمجهوداتهم فى هذا العمل . وتعاقب الشراح هناك مقسمين إلى ست طبقات تغطى الفترة من عام ٢١٩ — ٥٠٠ ميلادية . موزعين على ثلاث مراكز علمية هى : نهر دَعَه ، والتى كان موقعها فى إقليم ما بين النهرين فى شمال العراق فى المنطقة الواقعة إلى الجنوب الشرقى من مدينة الرها الشهيرة . والمركز الثانى كان فى مدينة سُورَا وهى بلدة قريبة من بغداد فى إقليم الجزيرة بوسط العراق ، والمركز الثالث والأخير للنشاط اليهودى هو مدينة « عَانه » التى كانت تسمى فى ذلك الوقت بومباديثا .(١)

فى هذه المراكز الثلاثة شهدت حركة التفسير نشاطاً فائقاً لم تعهده من قبل فى عصرى النساخ والرواة ، وقامت تلك المجاميع الدينية العلمية بأعمال ضخمة فى مجال التفسير الدينى وإرساء قواعد الشريعة اليهودية حتى خرج عملهم كاملا يفوق فى دقته وكماله ما قام به أحبار اليهود فى فلسطين . وطبقات الشراح فى بابل هى :

الطبقة الأُولى (٢١٩ — ٢٥٧ م) :

وقد بدأ شراح هذه الطبقة فى نفس الوقت الذى بدأ فيه شراح الطبقة الأُولى فى فلسطين إلا أن الطبقة البابلية كانت أقصر من الفلسطينية بفترة طويلة حيث انتهت البابلية عام ٢٥٧ م بينما الأُخرى انتهت عام ٢٧٩ م .

ومن الذين اشتهروا من أحبار هذه الطبقة :

١ — أَبَا أَرِيكَا (١٧٥ — ٢٤٦) :

وهو بابلى الأَصل ، كان فى فلسطين وتعلم هناك على يدى الحبر يهودا هناسى ، ثم عاد إلى بابل عام ٢١٩ م . وتعتبر عودته إلى بابل بداية لفترة

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٥ .

من النشاط والحيوية فى مجال الفكر الدينى اليهودى . أخذ أبا أريكا يلقى دروسه ويعلم فى مدرسة سورا ، ولقب بلقب راب . وبدأ الطلاب يتوافدون على مجلسه ، يتعلمون منه نواحى مختلفة من الديانة اليهودية فلم يقتصر عمله على مجرد تفسير وشرح المشنا بل قام أيضاً « بتلخيصها ومقارنتها بالشرائع الأخرى ، وتجهيز ما يحتاج من ردود وإجابات عليها » (١). وبذلك اكتسب شهرة كبيرة فى مجال الشريعة والقوانين الدينية ، ومع ذلك فلم يهمل الأجادا . وحاول أن يوحد الشرائع محافظة منه عليها وخوفاً من ضياعها وتلك سمة عامة كانت تنفرد بها اليهودية فى تلك الفترة من تاريخها وهى محاولة جمع كل ما يتعلق بالشرائع سواء فى النص التوراتى أو ما جاء منها فى تفسيرات الرواة الموجودة فى المشنا ، وتوضيح هذه الشرائع لليهود وأنها ما جاءت إلا لصالحهم ، وأنه لا حياة لهم بدونها . « وفى ذلك يقول أبا أريكا : إن الشرائع لم توضع إلا لكى تؤدب الناس ، وترقق من طباعهم بالعمل بها » (٢).

وقد رافق أبا أريكا مار شموئيل فترة من الزمن وبحثا معاً أموراً كثيرة تتعلق بالشريعة اليهودية ، وإن اختلفا فى بعض الأمور التشريعية فى التفسير إلا أن هذا لا يقلل من مجهوداتهما وأنهما وضعا أساس التلمود فى بابل .

مار شموئيل (١٨٠ – ٢٥٤) :

ويلقب أيضاً بشموئيل الفلكى وذلك لتعلمه كل ما يتعلق بأمور الفلك ومسائر الأقمار والنجوم . ويعد مار شموئيل من رواد حركات التفسير الدينى فى بابل ، وقد عاصر أبا أريكا وزامله فترة من الزمن ذهب بعدها

(١) Waxman, M. : History of the Jewish Litereture, V.I. p. 125.

(٢) ديورانت ، ول : قصة الحضارة ج ١٤ ص ٧٣

أبا أريكا إلى سورا حيث افتتح مدرسته الدينية هناك بينما ظل مار شموئيل فى مسقط رأسه يعلم فيها .

ويختلف كتاب سيرته والباحثون فى الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة فى تحديد تاريخ ميلاده ووفاته على وجه الدقة . فمنهم من يقول(١) بأنه ولد عام ١٨٠ م وتوفى عام ٢٥٤ م . ومنهم من يقول (٢) أنه ولد عام ١٦٥ وتوفى عام ٢٥٧ م .

ومار شموئيل بابلى الأصل . ولد فى نهر دعه . وتربى هناك وتعلم على يد مجموعة كبيرة من الأساتذة حيث تتلمذ على يد ليفى بن سيسى . وبمرور الوقت توطدت العلاقة بينهما حتى أصبحا صديقين . وعرف عنهما هذا الارتباط القوى وأصبح كل من يذكرهما يشير إلى ذلك المعنى « شموئيل وصديقه ليفى » ، وقد ذكر ذلك رشى و رشبام (٣) فى تفاسيرهما . ظل مع أستاذه هذا إلى أن ترك الأستاذ المدينة وهاجر من بابل إلى فلسطين ، عند ذلك بدأ يتتلمذ على يد « راب هُو نَارَاب » (٤) وظل معه إلى أن توفى هوناراب ، وظل بلا مدرس فيما عدا والده راب أبا فى تلك الفترة كان يهودا هناسى ما زال حياً فى فلسطين ، إلا أن مار شموئيل كان ما يزال صغيراً ليتتلمذ على حبر كبير كيهودا هناسى ، فأخذ يتعلم تحت إشراف تلاميذه أمثال راب حاما بَرْحَنِينَا وألَمَّ إلى جانب دراسته للتوراة والمشنا

(١) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 144.
وانظر فى ذلك أيضاً :
Waxman, M. : History of the Jewish Litereture V.I. p. 124—125

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ص ١٤٦

(٣) رشبام : هو صموئيل بن مائير . حفيد رشى ، ومن المفسرين العلماء فى مدرسة رشى فى العصر الوسيط ، وكان تلميذاً من التلاميذ الذين يعتز بهم ، وأحد كتاب التوسافوت المعروفة . انظر تلاميذ رشى .

(٤) راب هوناربا : فقيه آخر غير رب هونا أحد أحبار الطبقة الثانية من المفسرين فى بابل والذى كان يلقب براب هونا الثانى أو راب هونا البابلى . (اوتسر يسرائيل ج ٤ ص ٢١٨)

بعلوم كثيرة مختلفة وقد قال رشى عنه « أنه رغم تعلمه التوراة فإنه كان يعرف علوم الطب والفلك ويجيد اللغات اليونانية واللاتينية وتاريخ الشعوب » (١). وبعد فترة قضاها فى فلسطين عاد إلي موطنه بابل حيث أقام مدرسة دينية فى مدينته نهر دعه وظل يعلم فيها حتى مات ، ومن تلاميذه رب هونا البابلى .

وإلي جانب ما قام به مار شموئيل فى مجال التفسير كانت له آراء خاصة فى بعض المسائل المتعلقة بالهلاخا ، وفى تعديل بعض المسائل والقوانين الشرعية التى كان يعمل بها فى ذلك الوقت مثل قوله بعدم الصيام الجماعى فى بابل إلا فى تسعة من آب فقط (٢) . كما أن هناك إضافات أخرى عرفت عنه وسار استخدامها خاصة بين تلاميذه ، تلك الإضافات التى اعتبرت بمثابة مشنا جديدة حتى كان يطلق عليها « مشنا رابى شموئيل » (٣). ومن التعديلات الشرعية التى أدخلها مار شموئيل تلك التعديلات الخاصة باليتيم والأرملة والبنت التى يعولها إخوتها وما مصير ما تحصل عليه نظير كدها وتعبها وعملها . وهل يدخل ذلك ضمن ممتلكاتها التى يعولها إخوتها منها أم أنه ملك خاص بها ، وغير ذلك من الأمور التى كانت توضح إلى أى مدى كان يسعى مار شموئيل إلي توخى العدالة بين الناس فى تطبيقها . ويبدو أن هذا هو سر نبوغه فى القوانين المدنية والأحوال الشخصية لليهود والمستمدة من الشريعتين المسطورة والشفوية (٤).

ومما يروى عنه أيضاً أنه إلى جانب نبوغه فى المسائل الدينية والتشريعية والاجتماعية وما قام به فى مجال التفسير الدينى وغير ذلك من الأمور التى

(١) اوتسر يسرائيل، جـ ١٠ ص ١٤٧

(٢) نفس المصدر ص ١٤٨ (٣) نفس المصدر ص ١٤٧.

(٤) Waxman, M. : History of the Jewish Litereture p. 125. V.I.

تتعلق بالدين والفكر اليهودى ، إنه كان أيضاً سياسياً ومفكراً وباحثاً وصلت شهرته كحبر فقيه وفلكى وطبيب إلى الملك شابور ملك فارس « ولهذا عندما مثل بين يديه أُعجب به ، وأصبح من الشخصيات الهامة عند الملك يدخل ويخرج إلى قصره كأحد رجاله ، ويتحدث إليه ويستشيره حتى فى الأمور المتعلقة بحروبه وفتوحاته » (١).

الطبقة الثانية (٢٥٧ — ٣٢٠ م) :

امتد عصر هذه الطبقة فترة تبلغ ما يقرب من ضعف الزمن الذى استغرقته الطبقة الأولى حيث ظلت أكثر من ستين عاماً ، وكان أهم مظاهرها تحديد الألقاب وتثبيتها والعمل بهذا التحديد لأكثر من ثمانية قرون بعد ذلك ، واحتلت مجموعة كبيرة من الفقهاء والأحبار الزعامة الدينية والفكرية هناك ، وشاركوا مشاركة منظمة فى قيادة المجتمع اليهودى دينياً وسياسياً واجتماعياً ، وكان التفسير والشرح من أوضح الأمور التى قاموا بها . ومن أهم المفسرين والشراح فى تلك الطبقة نجد راب هونا ، راب يهودا بن يحزقئيل ، راب حسدًا .

راب هُونَا (٢١٢ — ٢٩٧ م) :

وهو من أشهر شراح الطبقة الثانية فى بابل « حيث نشطت الحياة اليهودية وبعد وفاة شموئيل أصبح راب هونا رئيساً للأكاديمية فى سورا ، وفى عصره حددت الدرجات والألقاب الدينية فى المدرسة ، وبقيت على هذا دون تغيير لمدة تقرب من الثمانية قرون » (٢).

ولد راب هونا عام ٢١٢ م وتوفى عام ٢٩٧ م وهناك اختلافات فى تلك السنين ذكرتها المصادر المختلفة التى أرخت له . ويلقب راب هونا

(١) اوتسر يسرائيل، جـ ١٠ ص ١٤٩ .

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times, p. 145.

أيضاً بالبابلى أو هونا الثانى تمييزاً له عن هونا الذى تتلمذ عليه مارشموئيل قبل هجرته إلى فلسطين ، ويعتبر راب هونا أحد تلاميذ أبا أريكا ومار شموئيل النابغين ، وعندما أخذ مكانته كأستاذ فى مدرسة سورا الدينية وفد عليه جمع غفير من طلاب العلم بلغوا ما يقرب من ثمانمائة طالباً . وقد هاجر إلى فلسطين وعاش هناك فترة من الوقت قبل أن يعود ليرأس أكاديمية سورا حيث تقدمت الدراسات الدينية هناك تقدماً ملحوظاً (١).

وقد تطورت أبحاثه ودراساته للهلاخا وكتب فيها كثيراً ، وكتلميذ لمار شموئيل يبدو أنه أخذ عنه معرفة العلوم الطبية وعلوم الفلك والطبيعة التى ظهرت واضحة فى كل ما كتبه فى الهلاخا ولم يترك الأجادا أيضاً وأبحاثه فيها قيمة ومنتشرة حتى فى فلسطين « وكان رابى زعيرا يسميها مرجليت أى اللؤلؤة » (٢). ولم يكن يفرق بين البحث والاشتغال بالهلاخا والهجادا وأنه يجب على الإنسان أن يدرس الاثنين معاً وأن المشتغل بالهلاخا فقط كمن ليس له إله (٣).

راب يهودا بن يحزقئيل :

ظلت أكاديمية سورا فى جنوب بابل الأكاديمية الرائدة فى الدراسات الدينية وتطورها ، وظهرت إلى جانبها فى الشمال أكاديمية أسسها راب يهوذا بن يحزقئيل أحد رجال الطبقة الثانية والذى ولد عام ٢٢٠ م ومات فى بومباديثا عام ٢٩٩ م . وهو أحد تلاميذ أبا أريكا النابغين الذين قربهم إليه وأقام مع أستاذه فى منزله وتعلم مع ابنه ، وعقب وفاته انضم يهوذا إلى مار شموئيل . وكان والده من المعلمين الذين تركوا أثرهم فيه .

(١) يذكر وكسمان أن ميلاده كان سنة ٢١٢ ويتفق مع الفكر الدينى فى ذلك بينما يختلفان فى سنة الوفاة حيث ذكر الأول أنها ٢٩٢ بينما قال الدكتور ظاظا ٢٩٧ متفقا فى ذلك مع التى ذكرت أن ميلاده ٢١٦ م . مختلفة مع هذين المصدرين .

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ١٨١ (٣) نفس المصدر ص ١١٩

ويعتبر راب يهودا بن يحزقئيل من المفسرين الشديدى التعصب للعرق اليهودى ، والذين يفاخرون بالعنصرية « فلم يكن ليسمح لابنه بالزواج من الفتاة التى يختارها حتى يتأكد من صحة نسبها لليهودية » (١). وكان يفضل عدم هجرة العلماء إلى فلسطين ولذلك منع كثيرين من تلاميذه من الذهاب إليها وكان يردد دائماً فى هذا الشأن « إلى بابل يأتون ، وهناك يمكثون حتى يوم فنائهم » (٢).

واستطاع راب يهودا أن يدخل فى مدرسته أسلوب الجدل والمناقشة الأمر الذى اتصف به جميع تلاميذه تقريباً ، ولذلك سرعان ما اشتهر رجال أكاديمية بومباديثا بحدة الذكاء حتى قيل عنهم « أنهم يستطيعون أن يدخلوا فيلا من سَمِّ الخياط » (٣). وقد اهتم فى تدريسه بالمادة التشريعية والقانونية أكثر من اهتمامه بالمادة الأجادية ، وفى أخريات حياته غضبت عليه الحكومة ووجهت إليه تهمة عدم سداد الضرائب فاختفى إلى أن مات .

حِسْدَا :

أحد رؤساء أكاديمية سورا الدينية ، كان راب حسدا تلميذاً ورفيقاً لراب هونا البابلى ، ولذا كان يطلق عليهما لقب « أتقياء بابل » وأنهما كانا ختام فقهاء سورا (٤) . وقد اختلفت المصادر (٥) فيما يتعلق بكونه أحد شراح الجيل الثانى أو الجيل الثالث وإن كان الأقرب إلى الصواب أن راب حِسْدَا يعد من مفسرى الطبقة الثانية من المفسرين إذ أنه توفى عام ٣٠٨ م والطبقة الثالثة تبدأ بعام ٣٢٠ م . ومعنى هذا أنه كان معاصراً للطبقة الثانية ولم يمتد به العمر إلى أن يرى بداية الطبقة الثالثة .

(١) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times p. 147.

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٦٧ (٣) Halpern: IBID. p. 147.

(٤) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٣٠٥ (٥) تذكر اوتسر يسرائيل أن حسداً من شراح الطبقة الثالثة بينما فى الفكر الدينى الإسرائيلى فى الطبقة الثانية . وهو الصحيح .

ومن سيرته نستطيع أن نقف على فقره ومعيشته القاسية خاصة فى الفترات الأولى من حياته وربما كانت هى الفترات التى سبقت عمله بالتدريس فى سورا فقد كان كثيراً ما يتحدث عن فقره المستمر وإن كانت الدنيا أقبلت عليه بعد ذلك وأصبح من الأثرياء ، ولكن بعد أن ذاق ذل الحرمان حتى أنه قال أننى فى فقرى وغناى لم آكل خضراً قط(١).

ولم يهمل راب حسدا أحد جوانب الدراسات الدينية فقد تعرض فى أبحاثه للهلاخا كما تعرض للأجادا ، ولذا يقال أن أحاديثه وأبحاثه فى هذين الاتجاهين سواء الاتجاه التشريعى والدينى أو القصصى والأدبى، والتى يتضمنها كل من التلمودين البابلى والأورشليمى كانت من الأبحاث الهامة التى تتصف بالجدية وعمق البحث والتى اعتمد عليها كثير من الخلف فيما بعد.

الطبقة الثالثة (٣٢٠ - ٣٧٥ م) :

يتميز فقهاء هذه الطبقة بأنهم كانوا يعتمدون فى شروحهم وتفاسيرهم على المناقشات والجدل المنطقى البعيد عن التعصب والعنصرية خاصة فى الأمور التشريعية والقانونية ومنهم رَابَا بِنْ نَحْمَان (٢٧٠ - ٣٣٠ م) ولم يُعَمِّر طويلاً فى هذه الطبقة وهو يسمى أيضاً بالنحمانى ويمتاز شرحه بالتحليل والمهارة المنطقية فى القوانين والأحكام (٢).

ومن فقهاء هذه الطبقة أيضاً :

يوسف بَرْحِيًّا :

ولد فى منتصف القرن الثالث الميلادى ، وقد تتلمذ على يد راب يهودا بن يحزقئيل ، وكان معاصراً لرابا بن نحمان ، عمل رئيساً للمعهد

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ٣٠٥

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 146-147.

وانظر أيضاً الفكر الدينى ص ١٠٠

الدينى فى بومباديثا فترة من حياته كان لا يكل من جمع المعلومات وبحثها . ونقل أصل المشنا ودرسها دراسة فاحصة ثم استخدم ما حصل عليه فى تعاليمه ، وقام بمقارنة محتويات الشريعة والهلاخا وبدا فى دحض ونقض الآراء التى لا أساس لها والتى نتجت عن التعصب الدينى فى المناقشات [١].

أباى (٢٨٠ - ٣٣٨ م) :

ويعده واكسمان فى كتابه تاريخ الأدب اليهودى من فقهاء وشراح الجيل الرابع رغم أنه توفى قبل بداية الطبقة الرابعة بفترة طويلة : كما يعتقد أن حقيقة اسمه نحمانى » [٢]. أما بقية المصادر [٣] فتذكر أنه من مفسرى الطبقة الثالثة . وقد نجح أباى كرئيس لأكاديمية بومباديثا واتبع نفس الطريقة المنطقية فى الشرح ، وتناول فى مناقشاته كل ما له علاقة بالمشنا سواء كانت صحيحة ويوثق فيها أو أنها غيرذلك ، وكان من رأيه عدم أخذ الأمور بوضعها القائم ، وأن جميع ما يمكن إدراكه بالعقل ويقبل المناقشة من القوانين وغيرها من المسائل يجب أن يدرس ويناقش وأن تكون مثل هذه المسائل محل اهتمام كبير من الدارس .

رَابَا بن يوسف (٢٩٩ - ٣٥٢ م) :

وهو من شراح [٤] الطبقة الثالثة فى بابل ، ويروى أن اسمه الأصلى هو آبا ولكنه كتب مختصراً رابا [٥]. وكان منهجه فى التفسير والشرح هو نفس منهج أحبار الطبقة الثالثة من المفسرين أى المنهج المنطقى القائم

(١) Waxman, M. : History of Jewish Litereture. V.I. p. 126.

(٢) IBID p. 127. (٣) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٠٠

(٤) يعتبره واكسمان من شراح الجيل الرابع ، بعكس الفكر الدينى الإسرائيلى ، انظر :
Waxman, M. The History of the Jewish Litereture p. 126. V.I.

(٥) نفس المصدر ص ١٢٧

على إيجاد الأدلة المقنعة ومناقشة كل ما يقبل المناقشة والجدل . ولهذا نجده دقيقاً فى عمله فلم يترك صغيرة أو كبيرة تتعلق بالمشنا إلا وتعرض لها بالشرح والتفسير والتعليق عليها وكان رابا يميل إلى إجهاد نفسه بالبحث والتدقيق ولا يميل إلى السهولة والاقتباس . ولذا نجد من أقواله فى هذا المعنى الذى يحث على البحث والدراسة « إننى أفضل فلفلة واحدة عن سلة مملوءة بالبطيخ » (١). وهو يعنى من هذا القول ، أن وميضاً واحداً من الفكر يصل إليه بجهد وعناء خير عنده من عدد كبير من الجمل السهلة حتى ولو كانت صحيحة وهامة . ومات رابا عام ٣٥٢ م « وكان يلقب بمحرك الجبال نظراً لحدة عقله وعباراته المنطقية » (٢).

الطبقة الرابعة (٣٧٥ — ٤٢٧) م :

استمر العمل فى الشرح والتفسير ولم يكن هناك سوى الأوضاع السياسية لبابل التى تتحكم إلى حد كبير فى سير العمل ، وتعتبر هذه الطبقة أسعد حظاً إلى حد كبير أيضاً إذ عاشت فترة ليست بالقصيرة فى « ظل حكم يزدجر الأول (٣٩٩ — ٤٢٠) الذى كان مصادقاً لليهود » (٣). وكانت سورا وبومباديثا فى أوج عظمتهما الدينية إلى جانب نهر دعه وبانتهاء هذه الطبقة كانت مواد التلمود قد أكملت إلا من بعض المواد التى تمت فى الطبقتين الخامسة والسادسة . وتضم الطبقة الرابعة مجموعة كبيرة من مفسرى المشنا من أشهرهم :

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٨

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times· p. 147.

(٣) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 148.

آشي بنْ شيمي (٣٥٤ – ٤٢٧ م) :

وهو سليل أسرة شريفة المنبت ، ويعتبر العقل المفكر الدقيق بين علماء عصره . استطاع بمقدرته العلمية أن يعيد لأكاديمية سورا مجدها وعظمتها بعد أن بدأ نجمها فى الأفول بعد موت رابا عام ٣٥٢ م « فقد عين رئيساً لأكاديمية سورا فى وقت مبكر من حياته التى كرسها لتنظيم وترتيب المادة الضخمة التى وضعت حول المشنا » . (١) وذاعت شهرته هناك ، وتتلمذ على يديه عدد كبير من التلاميذ .

وكما قيد رابي يهودا هناسي المشنا ودونها ، فإن آشي استطاع أن يجمع المشنا والجمارا والمناقشات التى دارت حولهما وضمهما فى ما يعرف بالتلمود حتى أنه يقال أنه « بموت آشي يكون التلمود قد اكتمل تقريباً إلا من بعض المواضيع التى تم شرحها وسد ما فيها من ثغرات بعد ذلك » (٢) .

ديمي « راب ديمي من نهر دعه » :

وهو بابلى الأصل ، من نهر دعه ، ولذا يلقب براب ديمي من نهر دعه نسبة إلى موطنه وأصل اسمه ديمي برحيننا (٣) . وكما اختلف المؤرخون فى ترتيب بعض فقهاء التلمود قبل ذلك وإلى أى طبقات الشراح ينتمون ، اختلفوا أيضاً مع راب ديمي حيث اعتبرته بعض المصادر من شراح الطبقة الخامسة بينما يذكره آخرون فى الطبقة الرابعة (٤) .

كان راب ديمي يشتغل أصلا بالتجارة ، وعندما تقدمت به السن ترك تجارته ، وقبل وفاته بثلاث سنوات ترأس أكاديمية بومباديثا ومات عام ٣٨٨ م .

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) Waxman, M. : History of the Jewish Litereture. p. 128

(٣) الوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ٤٦ (٤) انظر الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٠٠

الطبقة الخامسة (٤٢٧ — ٤٦٨ م) :

عاصرت هذه الطبقة من الشراح عصرين متناقضين فى معاملةاليهود حيث عاشت الفترة التى سبقت تولى يَزْدَجِر الثانى الحكم (٤٣٨ — ٤٥٧) والتى عرفت بالسماحة مع اليهود ، وعاشت بعد ذلك فترة أخرى مخالفة تماماً للفترة الأولى بعد أن تولى يزدجر الثانى الحكم وحرضه الماجى (١) ضد اليهود وازداد الأمر سوءاً بعد تولى « خاينتته فيروز Peroz حيث حكم بالموت على اليهود وأجبر أطفالهم على النشأة فى دنانة زرادشت ، ومُنعت اجتماعات اليهود كما نفذ حكم الإعدام فى قادة اليهود ومن بينهم رئيس المنفى » (٢).

ومن فقهاء هذه الطبقة :

ماريمار :

من شراح الطبقة الخامسة . ويتكون اسمه من لقبين « مرى — مار »(٣) أو مار — يمار (٤) . تولى رئاسة أكاديمية سورا عقب وفاة رابى آشى (٤٢٧م)

ويبدو أنه لم يكن مشهوراً كسابقيه من المفسرين إذ لم يعده رابى شريرا جاءون من بين رؤساء الأكاديمية وإن كان المؤرخون جميعاً يجمعون على أنه تولى رئاسة الأكاديمية الدينية فى سورا بعد وفاة آشى .

ويذكر المؤرخون للفكر الدينى اليهودى أن هذا اللقب الذى منح له لم يطلق على أحد بعده سوى رابى ايدى بَرْأَبين وأنه كان يطلق قديماً منذ عصر رابى حِسْدَا .

(١) الماجى هو اللقب الذى كان يطلق على الكاهن الفارسى .

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times p.149–150.

انظر فى هذا الشأن أيضا : هليفى : تاريخ الأوائل ، جـ ٢ ص ٩١

(٣) اوتصر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٣ (٤) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٠٠

مار بَرْ رابى آشى :

وهو ابن رابى آشى رئيس الأكاديمية الدينية فى سورا ومن فقهاء الطبقة الرابعة . وكان يلقب طبيومى « وحسب ما يذكر رابى شريرا جاءون فى رسالته أن الاسم طبيومى يساوى ويعنى يوم طوف وأن سبب هذه التسمية هو ما كان يبدو لليهود من أمل ورجاء فى الأيام القادمة وانتهاء أيسام الاضطهاد والعبودية التى فرضها يزدجر الفارسى الذى مات ٤٥٧ م .(١)

ولم يأخذ مار بَرْ رابى آشى مكانته(٢) كرئيس لأكاديمية سورا إلا بعد موت والده بثمانية وعشرين عاماً نظراً لأنه كان ما يزال صغيراً ، وظل رئيساً لهذه الأكاديمية مدة ثلاثة عشر عاماً . ويعد مار بر رابى آشى من الذين حرروا النسخة الأخيرة من التلمود . وقد توفى عام ٤٨٦ ميلادية .

الطبقة السادسة (٤٦٨ — ٥٠٠ م) :

وهى خاتمة المطاف فى طبقات المفسرين التى ضمت تلك المجموعة الكبيرة من أحبار اليهود الذين قاموا بتفسير المشنا ووضع القوانين التشريعية وتفسيرها والتى تضمنتها الجمارا ومن أهم مفسرى هذه المجموعة الأخيرة :

١ — ربا تُوسفيا ، وكان يعلم فى سورا .

٢ — رابينا بَرْ حَمَا ، وهو من سورا أيضاً .

٣ — يُوسَاى من بومباديثا .

هذه الطبقات الست من المفسرين الذين تعاقبوا فى الفكر الدينى اليهودى على مدى ثلاثة قرون قد قاموا بمجهودات ضخمة فى سبيل تفسير وشرح التوراة الشفهية « المشنا » التى قام بتدوينها وتبويبها الحبر يهودا

(١) اوتسر يسرائيل ج ٥ ص ٣ . (٢) وانظر تاريخ الأوائل ، ج ٢ ص ٩٣ .

هناسى متوجاً بذلك مجهودات أجيال طويلة سبقته وهى أجيال الرواة الذين وضعوا أساس هذه المشنا بلغة عبرية متطورة إلى جانب الآرامية ولغات أخرى فطبقات الرواة خلفت لنا المشنا وطبقات الشراح خلفت الجمارا ومنهما معاً تكون التلمود المعروف الآن . إذاً فما هى الجمارا ؟ وما هو مضمونها ؟ وأنواعها ؟ ولغتها ؟ .

الجمارا :

الجمارا تعنى التكملة ، النهاية ، الخاتمة وهى لغة من الفعل Gamar ومضارعه ygmor ويأتى هذا الفعل ، إما متعدياً بمعنى « أكمل — أنهى — أوصل الامر إلى نهايته ، كما يأتى لازماً (١) بمعنى انتهى — كمُلَ — تم ، مثل « خَلِّص يا رب لأنه قد انقرض التقى » (٢). ومثل « لينته شر الأشرار وثبت الصديق . فإن فاحص القلوب والكلى الله البار » (٣) .

وقد يتعدى الفعل بنفسه إلى مفعوله دون مساعدة وقد يتعدى بمساعدة حرف الجر عَلْ أو الظرف بعَد وفى هذه الحالة يخرج عن معناه الأصلى ليفيد معنى جديداً هو يُدَافِعُ عَنْ ، يَحْمِي (٤) كما فى « أصرخ إلى الله العلى إلى الله المحامى عنى » (٥) ومثل : « الرب حامى عنى » . (٦) وقد أطلقت هذه الكلمة لتؤدى معنى اصطلاحياً تعارف عليه أحبار اليهود واستخدم منذ عصر الشراح (٢١٩ — ٥٠٠ م) حتى الآن حيث يطلق على أقسام وفصول التلمود التى تتضمن أقوال الشراح بقصد تفسير وتوضيح وتوسيع ما جاء فى المشنا . وأصبح اسما يطلق على التلمود كله . فإذا قيل الجمارا فالمقصود محتويات التلمود كله .

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، ج ١ ص ١٩٥ (٢) مزامير ١٢-٢ (٣) مزامير ٧ : ٩
(٤) Compendious and complete Hebrew and Chaldee Lexicon. p. 129. Edited by: Benjamin DAVIES. London 1872.
(٥) مزامير ٥٧ : ٣ (٦) مزامير ١٣٨ : ٨

وقد بنيت الجمارا أساساً على روايات وأقوال عصر الرواة التى جمعت ونظمت فى ما اصطلح على تسميته بالمشنا . ثم جاء عصر الشراح وتناولوا ما خلفه أسلافهم بالشرح والتوضيح والإضافة كل هذا فى صورة مناقشات وأبحاث ومجادلات [١] فى تلك القوانين التى تضمنتها المشنا إلى جوانب نواحى أخرى حيث نجد فى التلمود القصص والحكم والقواعد الطبية العامة وملاحظات فى علوم الفلك والطبيعة وغيرها من العلوم فهو بمثابة موسوعة كاملة وضعت لكى يجد اليهودى فيه ذاته وحياته القائمة والمستقبلة ويحدد فيها علاقاته مع أبناء جنسه ومع المختلفين معه دينياً واجتماعياً وسياسياً وكل ما يمس الدين والتقاليد بصفة خاصة . وربما كان ذلك هو الذى جعل العمل فى الجمارا يستغرق هذه الفترة الطويلة « فقد ألفت هذه الشروح فى فترة امتدت من القرن الثانى إلى أواخر القرن السادس الميلادى » [٢] قام بها مجموعتان من المفسرين عاشتا فى مركزين من مراكز اليهود هما بابل شرقاً وفلسطين أو أورشليم غرباً . وبالرغم من الاختلاف بين هذين المركزين فقد كانت هناك على الأقل علاقات فكرية وأدبية بينهما « فالعلة الفكرية قد استمرت بثبات بين البابلى والفلسطينى حيث كانوا ينتقلون من بابل إلى فلسطين ذهاباً وإياباً . والتبادل الفكرى بينهما مستمر ، ونوقشت بعض القضايا فى كلا المركزين ، وكانت الأبحاث والتفاسير الفلسطينية تذهب إلى بابل والعكس حيث تنقل الإجابات البابلية عن سؤال فلسطينى فى موضوع قانونى معين عن طريق أحد المسافرين ثم يعود بالإجابة بنفسه أو عن طريق تلميذ آخر من تلاميذ هؤلاء الشراح » . [٣]

(١) Waxman, History of the Jewish Litereture V.I. p. 120.

(٢) دكتور على عبد الواحد وافى : اليهود واليهودية ، ص ٢٥ . (٣) وكسمان : المصدر السابق ص ١٢٦

الجمارتان ، البابلية والفلسطينية :

كان لاختلاف البيئة التى عاش فيها الشراح اليهود ، وما عاصر طبقاتهم المختلفة فى بابل وفلسطين من أحداث سياسية واجتماعية ، ثم اختلاف الفترة الزمنية بين كل من البيئتين وكثرة المفسرين والشراح فى بابل عن شراح فلسطين . كل هذه العوامل أوجدت فروقاً واختلافات بين كل من الجمارا البابلية والجمارا الفلسطينية يمكن التعرف عليها دون عناء .

فالجمارا البابلية تبلغ فى محتوياتها أكثر من خمسة أضعاف الفلسطينية فطبقات المفسرين الذين عاشوا فى فلسطين لم يقوموا بتفسير سوى «الثلاث كتب الأُولى من المشنا بتمامها وهى زراعيم ، موعد ، ناشيم ، كذلك شرح هذا التلمود الكتاب الرابع نزيقين ما عدا الجزء السابع عَديُوت أى الشهادات ، والجزء التاسع أبوت أى الآباء ولم يشرح شيئاً من الجزءين الخامس والسادس فيما عدا فصلا واحداً من الجزء السادس وهو الخاص بأحكام الحيض عند النساء والذى يسمى نِدَّة بكسر النون » [1].

ولم تكن كل محتويات الجمارا الفلسطينية من شرح وإضافات أو تعديلات لم تكن كلها من إنتاج طبقات المفسرين الفلسطينيين فقط بل « وجدت تفاسير لمفسرين من بابل لم يكونوا من طبقات المفسرين فى فلسطين » . [2] وذلك لوجود العلاقة الفكرية والثقافية بين يهود البلدين كما سبق ذلك . ومن مميزات الجمارا الفلسطينية البساطة وذلك لبساطة عقول مفسريها وأنهم كانوا يعملون فى خط مستقيم لهذا خرجت تفسيراتهم وشروحهم أقرب إلى معانى المشنا فى أغلب الأحيان ، ورغم هذه البساطة التى يتسمون بها إلا أنهم كانت تنقصهم سرعة البديهة والمهارة المنطقية .

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٩٧ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ص ٢٦ .

فجاءت آراؤهم مختصرة وترتيبهم لقضاياهم وموضوعاتهم دون علاقة بينها فى كثير من الأحيان » وذلك بعكس ما كان فى الجمارا البابلية التى ظلت أجيالا عديدة من المفسرين تعمل باجتهاد ومثابرة واتسمت قضاياها بالترابط المنطقى مستخدمة المقارنات والتشبيهات فى شكل تتابعى جدلى »(١)

وإذا كانت كثرة طبقات المفسرين فى بابل وطول فترة التفسير فيها من العوامل الأساسية التى أدت إلى إكمال تفسير المشنا ، وأن هذه الطبقات رغم ما وجد بينها أحياناً من آراء جزئية واختلافات حول بعض القواعد الدينية أو السلوكية إلا أنها كانت تسير فى خط واحد ، وأننا نجد أن « أهم طبقة مؤثرة فى الجمارا الفلسطينية هى الطبقة التى عاش فيها رابى يوحنان حيث وضع بعض الأسس التفسيرية ورتب المادة التى شكلت قواعد التلمود الأورشليمى ولم يكمل هذا العمل » . (٢) ولقد أثيرت كثير من المناقشات والآراء بعد ذلك بين من تعرضوا للتلمود بالدراسة والنقد ، وكانت هذه المناقشات تدور حول تلك الفصول التى لم يتم شرحها فى الجمارا الأورشليمية والسبب فى ذلك ، وعما إذا كانت هذه الفصول وخاصة « القدشيم والطهوروت » قد شرحت ثم فقدت بمرور الوقت أم أنها لم تشرح فعلا فنجد أن « موسى بن ميمون يقول فى مقدمة (سيدر زراعيم) ووجدت من الأورشليمى خمسة سداريم كاملة ولكن سيدر طهروت لم توجد فى التلمود فى أى من البابلى والأورشليمى ، ويتساءل عن السبب فى عدم وجود هذه التفاسير » . (٣)

(١) Waxman, M. : History of the Jewish Litereture V.I. p. 130—131.
(٢) Halporn, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 132.
(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ص ٢٦٣

وبصفة عامة كانت الجمارا الأورشليمية تبدو عملا ناقصاً غير متكامل بالنسبة للجمارا البابلية وأن هناك اختلافاً واضحاً بينهما حتى فى اللغة التى تم بها الشرح والتفسير ، فالجمارا البابلية قد شرحت باللغة الآرامية الشرقية أما الجمارا الفلسطينية فقد شرحت باللهجة الآرامية الغربية وكان القصور الواضح فى الجمارا الفلسطينية وعدم ترابطها هو ما حدا ببعض الكتاب إلى عقد مقارنات بين الجمارتين يضعون لكل منهما تشبيهات مناسبة فمنهم من يقول « عندما نقارن روايات التلمود البابلى بروايات التلمود الفلسطينى فإننا سوف نندهش بسبب الاختلاف بينهما . فإذا قمنا بمقارنة الاثنين يظهر أحدهما كرجل قد توقف نموه أما الآخر فقد تحسنت صحته بالكامل ونما إلى حجم كبير » . [1] ويقصد بذلك إلى أن الجمارا الأورشليمية لم يكتمل العمل بها ، بعكس البابلية التى جاءت متكاملة غير ناقصة .

* * *

(١) واكسمان : المصدر السابق ص ١٣٠

المناطقة ، أو الموفقون « السبوراثيم » :

تعتبر المحاولة الرابعة والأخيرة من محاولات الشرح والتفسير القديمة لنص التوراة وما يدور حوله هى تلك المحاولة التى أعقبت عصر شراح المشنا بطبقاتهم الست والتى نتج عنها ما يسمى بالتلمود بفرعيه البابلى والأورشليمى .

هذه المحاولة التفسيرية عرفت فى تاريخ التفسير الدينى اليهودى بمرحلة أو عصر السبوراثيم أى المنطقيين أو المناطقة « والكلمة سبوراثيم » كلمة فى صيغة الجمع مفردها "سبورا أوسبوراثى" وهى « لقب كان يطلق على حكماء إسرائيل بعد جيل الشراح وقبل عصر العباقرة (الجاءونيم) » [١] . وهى « مشتقة من الفعل اللازم (سابر Sabar) بمعنى « اعتقد . أمل فى » . وهو فعل آرامى الأصل يقابله فى العبرية Sabar » [٢] كما فى دانيال [٣] والمزيد من هذا الفعل Hisber بمعنى شرح - أوضح - فسر - ومنها Sabrah وهو الجدل المنطقى أو الاستنتاج المبنى على المنطق . وتلك كانت مهمة هؤلاء المفسرين فقد كان منهجهم التفسيرى يقوم على استخدام المنطق فهم لا يتلقون التعاليم أو يفسرون النصوص دون أن يكون تفسيرهم مبنياً على مناقشات يستخدمون فيها العقل والمنطق .

ولم يترك هؤلاء المناطقة كتاباً معيناً ، وإنما كان صلب عملهم يقوم على تنظيم تفاسير الشراح قبلهم وترتيبها ترتيباً منطقياً بمقارنتها مع غيرها من التفاسير ومحاولة الربط والتوفيق بين وجهات النظر المختلفة ومحاولة

---

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، جـ ٢ ص ١٠٤٩ . واوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ص ١٣٣

(٢) Comendious and Complete Hebrew and Chaidec Lexicon. p. 431.

(٣) دانيال ٧ : ٢٥ « ويتكلم بكلام ضد العلى ويبلى قديس العلى ، ويظن أنه يغير الأوقات والسنة ويسلمون ليده إلى زمان وأزمنة ونصف زمان » .

الخروج بتفسير متفق عليه ، ولهذا فإنه يمكن أن نطلق عليهم أيضاً لقب الموفقين فهم بذلك لم يكونوا مفسرين بالمعنى المفهوم والمتداول لهذه الكلمة . إذ لم « يضف هؤلاء أية تعليمات أو هلاخوت على ما سبق ذكره فى التلمود ، وإنما فقط استخدموا المنطق فى فهم هذه التعاليم ، وذلك لكى يتفهمونه وبالتالى يشرحونه شرحاً سليماً لتلاميذهم » [1]. وتلك مهمة صعبة بلا شك إذ تتطلب ثقافة واسعة ، وإدراك دينى على درجة كبيرة من الاقتناع بما دار فى هذا الفلك من جدل ونقاش حتى يمكنهم أن يفهموا تفاسير الأحبار المختلفة ويمكنهم التوفيق بينها .

وتعتبر الفترة الزمنية التى عاش فيها هؤلاء الموفقون من الفترات الصعبة فى تاريخ اليهود فقد كانوا يعيشون تحت ضغط واضطهاد ملوك الفرس ، ولذا فإن ما وصل إلينا من أنباء هؤلاء المفسرين وحياتهم وأنشطتهم فى مجال الفكر الدينى تعتبر قليلة ومضطربة ولم يتمكن المؤرخون من إزالة ما اكتنف هذه الفترة من غموض ، حتى أنهم قد تضاربوا فى أجيال هؤلاء المناطقة وعددها ، فيذكر البعض أن هؤلاء قد شغلوا أجيالا خمسة تعاقبت فى فترات زمنية استمرت مائة وسبعة وثمانين عاماً ، بينما تذكر مصادر أخرى بأنه « لا يوجد سوى جيلين اثنين فقط لهؤلاء المناطقة ، وهذا واضح من المصادر الموغلة فى القدم » [2].

وهناك مصدر ثالث يحدد تاريخاً مختلفاً للفترة التى عاشها المناطقة حيث يقول : « وظل الأحبار السبورائيم (المناطقة) مائة وخمسين سنة أخرى (٥٠٠ – ٦٥٠) يراجعون هذه الشروح الضخمة ويصقلون التلمود البابلى الصقل الأخير » [3]. ويبدو أن أقرب الآراء إلى الصواب فى تحديد

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٧ ص ١٣٣ (٢) نفس المصدر ص ١٣٣

(٣) ديورانت . ول : قصة الحضارة جـ ١٤ ص ١٥

الفترة الزمنية التى عاشوها هو الرأى القائل بأنهم شغلوا جيلين اثنين فقط على الرغم من أنه يحدد فترتهم بأربعين عاماً حيث بدأ نشاطهم عقب وفاة «رابينا بر هونا» آخر أحبار الطبقة السادسة من الشراح عام ٤٩٩م وانتهى هذا النشاط التفسيرى «بموت راب سيمونا وهو من الجيل الأخير من الموفقين والذى توفى عام ٥٤٠ م» (١). فإذا علمنا أن عصر الجاءونيم قد بدأ حوالى عام ٥٨٩ ميلادية نجد أن هناك فترة زمنية قوامها تسعة وأربعين عاماً تعتبر فجوة فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى ومع ذلك ورغم الفجوة الكبيرة فإن هذا التاريخ الذى حدد لهم هو أقرب التواريخ صحة إذ أنه لا يجعل هناك تداخلا بين عصرى السبورائيم والجاءونيم كما ذكر مؤلف قصة الحضارة (٥٠٠ — ٦٥٠ م) فقد «كان الجاءون الأول راب حنان فى أكاديمية بومباديثا قد تولى عام ٥٨٩» (٢).

وبذلك تكون الفترة التى عاشها السبورائيم ليست فترة طويلة حيث تقدر بحوالى أربعين عاماً كان معظمها لفقهاء الجيل الثانى منهم . إذ أن معظم مفسرى الجيل الأول ماتوا قبل عام ٥١٥ م وكان منهم من عاصر جيل الشراح مثل رابى أحائى ، ورابى يوسى أما الجيل الثانى فقد امتد إلى عام ٥٤٠ م «وقد أضافوا إلى التلمود بعض الإضافات من عندياتهم للشرح وللقضايا الجديدة» (٣). التى ربما تكون قد جدت أو أثيرت فى عهدهم .

* * *

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٧ ص ١٣٤

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ص ٢٢٥

(٣) يوسف رزق الله غنيمه : نزهة المشتاق فى تاريخ يهود العراق ، ص ٩٦ ، مطبعة الفرات بغداد ١٣٤٢ هـ — ١٩٢٤ م .

اختلاف الفرق اليهودية حول التفسير :

بظهور تلك المدارس التفسيرية — إن جاز هذا التعبير — بدأ اليهود يلتفتون إلى تراثهم الدينى ويولونه اهتماماً خاصاً ثقة منهم أن فى هذا التراث الموجود فى التوراتين — المكتوبة أو المنزلة والتوراة الشفوية (التلمود) — يجد اليهودى حياته وكل ما يتعلق بها دينياً واجتماعياً وسياسياً ، فهذا التراث ينظم له كل أموره . وأخذت تلك المجموعات الهائلة من المفسرين على مدى عصور طويلة متتالية يشرحون ويفسرون مضمون هذا التراث ، محاولين أن يزيلوا غموض ما فيه ، وأخذت كل مجموعة تنهج نهجاً جديداً قد يختلف أحياناً مع من سبقها وقد يتفق معها ، منهم من أضاف فقرات تفسيرية إلى النص الأصلى ومنهم من توسع فى التفسير واستنبط الأحكام والشرائع ووضع القوانين وأحدث تقاليد جديدة ، ومنهم من جمع أعمال سلفه وأضاف إليها وأحدث تشريعات جديدة واهتم بالقصص والأساطير وأجرى تعديلات فى الشريعة تقتضيها الحالة الراهنة اليهود فى عصره . كل ذلك على مدار أجيال أربعة من المفسرين تمثلت فى النساخ والرواة والشراح وأصحاب الحواشى .

وفى أثناء تلك الأجيال التى مر بها التفسير الدينى للنصوص اليهودية الدينية لم يكن اليهود على يد رجل واحد فى موقفهم من الكتب المقدسة وما تتضمنه من نصوص بصفة عامة ، بل رأينا فيهم الاختلافات فى بعض الأمور ، ووصلت تلك الاختلافات إلى حد أن تكونت مجاميع كبيرة من اليهود ، أو ما يسمون فى تاريخ الفكر الدينى اليهود بالفرق اليهودية ، حيث كان لكل فرقة من تلك الفرق آراء خاصة بها سواء كانت تلك الآراء فى نص الكتب الدينية نفسها ومدى قدسيتها ، أو فى مضمون هذه الكتب

وما تحتويه من تشريعات ومعاملات ، كما اختلفت أيضاً بعض هـذه الفرق فى أركان الإيمان عند اليهود وفى بعض جزئيات وتعاليم كانت بمثابة تقليد دينى عرفه اليهود وتوارثته أجيالهم .

هذه الفرق اليهودية المختلفة منها ما يرجع إلى أزمنة قديمة سابقة لعصور المفسرين إلا أنها قد ساهمت بما عرف عنها من آراء فى إشعال نار الخلاف بين اليهود . وقد عاصرت بعض تلك الفرق أحداثاً سياسية لليهود ولم تكن الرؤية أمامهم واضحة ، فكان من الطبيعى أن يوجد نزاع بينها وبين بعضها ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن معظم تلك الفرق إن لم تكن جميعها تكاد تتفق على ضرورة التمسك بشريعة موسى التى نزلت عليه والتى تتضمنها الأسفار الخمسة ، ثم تختلف بعد ذلك فيما إذا كانت الكتب التى جاءت بعد ذلك وهى - أسفار الأنبياء والمكتوبات - وكذا المشنا والجمارا الذى يتكون منهما التلمود - هل لهذه قدسية أسفار موسى الخمسة ؟ وهل توضع فى منزلة واحدة معها أم لا ؟

ومن أهم هذه الفرق التى ظهرت بين اليهود فى تلك الفترات ، وتركت بصماتها فى الفكر الدينى والشريعة والمعتقدات نجد فرقة السامريين ، والفريسيين ، والصدوقيين وكذا فرقة الأسينيين : وهذه الفرق الأربعة تعد من أكبر الفرق اليهودية التى ظهرت فى فترات التفسير الأولى حتى نهاية عصر الشراح ، كما أنها تعتبر من أكبر الفرق التى دب الخلاف بينها بصورة علنية قبل أن يظهر الخلاف بين فرقتى القرائين والربانيين فى العصور التى تلت تلك الفترة ووصل بهم الأمر إلى أن اتهمت بعض الفرق بالكفر والخروج عن عقيدة السلف . وسنحاول فى عرض سريع لبعض هذه الفرق أن نتلمس ما كان بينها من خلاف وموقف كل فرقة من

الأُخرى من ناحية ، وموقفها من الكتب الدينية والشريعة والمعتقدات من ناحية أخرى . وإلى أى حد ساهمت هذه الفرق فى تطور الفكر الدينى فى مراحله المختلفة ، والتفسير بصفة خاصة .

أولا : السامريون :

تلك أولى الفرق المنشقة على اليهود ، ولذا فإننا نجد جمهور اليهود لا يعترفون بهذه الفرقة ، بل ولا ينسبونها على الإطلاق لبنى إسرائيل . إذ يسمونهم « الكوثيين » ، وهذه التسمية مستمدة مما ورد فى العهد القديم ، نسبة إلى « كوث » التى جلب منها شلمناصر ملك آشور هؤلاء القوم بعد سبى بنى إسرائيل ، وأسكنهم مدن السامرة ، وإن كانت هذه التسمية غير دقيقة فالكوثيون حسب رواية العهد القديم لم يكونوا وحدهم الذين أحضرهم ملك آشور إلى السامرة فقد جاء بأُناس غيرهم من مدن أُخرى حيث يقول السفر : « فأَتى ملك آشور بقوم من بابل ، وكوث ، وعوا ، وحماه ، وسفره وايم ، وأسكنهم مدن السامرة عوضاً عن بنى إسرائيل فامتلكوا السامرة وسكنوا فى مدنها » (١).

فمن هذه الفقرة نجد أن هناك جماعات أُخرى غير الكوثيين شاركتهم الإقامة فى السامرة وامتلاكها إلا إذا كان ذلك على سبيل إطلاق الجزء على الكل . وذلك ما يذكره اليهود ومؤرخوهم عن أصل تلك الفرقة ويذكرون أن « هؤلاء الكوثيون كانوا يسمون أنفسهم بالسامريين أو بنى إسرائيل ، وكانوا يقولون أنهم من نسل يوسف » (٢). ولعلهم أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم نسبة إلى مدينة السامرة التى كانوا يقيمون فيها ، وقد ذكر اسم

(١) ملوك ثانى ١٧ : ٢٤

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ص ٢٦٩

السامريين فى العهد القديم [١] وفى التلمود الفلسطينى والمدراش ـ إلا أن الحاخامين يذكرونهم دائماً باسم الكوثييم » [٢].

وقد عاش هؤلاء السامريون فى مدينة السامرة ، وكان هيكلهم المقدس فوق جبل جرزيم الذى يعتبر بالنسبة لهم المكان المقدس الوحيد . ويبدو أن الخلاف بينهم وبين اليهود لم يكن وليد السبى فقط وإنما يرجع إلى ما قبل ذلك . عندما حولت قبلة اليهود من السامرة إلى بيت المقدس ، فقد عدوا ذلك خروجاً على الشريعة ولم يعترفوا بهذا التحويل ولذلك فهم « لا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولا يعظمونه » [٣].

وتذكر المصادر اليهودية عن هذه الفرقة أن تاريخها يستقى ـ إلى جانب ما ذكر عنها فى سفر الملوك ـ من كتابات يوسيفوس ، وما كتبه ابن سيرا والحشمونيون . ويرجع الخلاف بين السامريين واليهود عقائدياً أولا إلى قدسية جبل جرزيم بالنسبة للسامريين . ثم إلى العهد القديم حيث اعترفوا فقط بأسفار موسى الخمسة وسفر يوشع ،ولم يعترفوا بكتب الأنبياء ، ولهذا فقد وضح منهج هذه الفرقة عقائدياً ، وكان لهم موقفهم الخاص من الشريعة والإيمان يمكن تلخيصه فيما يلى :

أولا : الإيمان بإله واحد ، وبأن هذا الإله روحانى بحت .

ثانياً : الإيمان بأن موسى رسول الله وأنه خاتم رسله .

ثالثاً : الإيمان بتوراة موسى وتقديسها وبأنها كلام الله .

رابعاً : الإيمان بأن جبل جرزيم المجاور لنابلس هو المكان المقدس

---

(١) ملوك ثانى ١٧ : ٢٩. (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ص ٢٦٩

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ص ٧٨ ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده. القاهرة ١٩٦٤م.

الحقى وهو القبلة الحقيقية الوحيدة لبنى إسرائيل » (١) .

وكان لهذه الأسس التى تقوم عليها عقيدة الإيمان عند السامريين أثرها بين اليهود فهم بذلك لا يعترفون بمعظم ما جاء فى العهد القديم . فأسفار موسى الخمسة وسفر يوشع بن نون باعتباره رفيقاً لموسى عليه السلام فى رحلته ، وخليفته فى قيادة اليهود . هذه الأسفار هى فقط التى يعترف بها السامريون ، أما التوراة الشفوية ، وتفسيرات المفسرين لها وما استنبطه الأحبار من قوانين وتشريعات ضمنوها التلمود فإنها لا تعد بالنسبة للسامريين من الكتب المقدسة بل « يعتبرونها من الأعماق البعيدة فى الكفر » (٢) .

فإذا كان ذلك موقفهم إزاء الكتب التى يعتبرها جمهور اليهود مقدسة ، وأنكر السامريون ذلك فهم إذاً قد أنكروا نبوءة معظم أنبياء بنى إسرائيل الذين ذكروا فيما بعد سفر يوشع فى العهد القديم « فيكذبون نبوءةشمعون وداود وسليمان وأشعيا واليسع وإلياس » (٣). ويذكر الشهرستانى أن هذه الفرقة قد انقسمت إلى فريقين « إلى دوستانية وهم الألفانية . وإلى كوسانية . والدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة . والكوسانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة ، والثواب والعقاب ، والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب فى الدنيا ، وبين الفريقين اختلاف فى الأحكام والشرائع » (٤).

ويبدو أن القسم الأول من هذه الفرقة حسب تقسيم الشهرستانى هم

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٤٨
(٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٤٨
(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ص ٧٨
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٧

الذين اعتبرهم ابن حزم الفرقة بأكملها : وقال عنهم أنهم لا يقرون بالبعث البتة ، [1] أما القسم الثانى فهم مثل جمهور اليهود من حيث أنهم « يؤمنون بيوم القيامة ويسمونه البعث أو يوم الموقف العظيم » [2]. ويمتد الخلاف بين تلك الفرقة وبين اليهود إلى مضمون الأسفار نفسها ولغتها التى نزلت بها ، فهم يزعمون أن بأيديهم توراة غير التوراة التى بأيدى سائر اليهود ، ويدعون أنها المنزلة ، ويؤكدون أن التى بأيدى اليهود محرفة ومبدلة ، أما أحبار اليهود فيقولون بأن السامريين لكى يؤكدوا قدسية جبل جرزيم قد حرفوا فى التوراة وأدخلوا فيها تغييرات كثيرة . ولعل الفترة الوحيدة التى هادنت فيها هذه الفرقة جمهور اليهود وتعاونت معهم ، أثناء خراب بيت المقدس ، حيث تجمع السامريون . ووقفوا إلى جانب اليهود ضد الرومان ، وربما لم يكن ذلك عن اقتناع منهم بالتعاون وإزالة الخلافات ، وإنما لأنهم أدركوا منذ بداية الأمر أن الرومان لا يفرقون فى أحكامهم واضطهاداتهم بين السامريين واليهود وإنما كان الجميع أمامهم سواء [3].

ولفرقة السامريين آراء ومعتقدات وتفسيرات للنصوص تخالف فى معظمها تفسيرات جمهور الأحبار فى ذلك الوقت فهم « يحرمون على أنفسهم الزواج من طائفة غير طائفتهم » [4] الأمر الذى أدى بهم إلى الانقراض شيئاً فشيئاً بمرور الوقت ، كما أن لهم أراء أخرى فى مسألة زواج بنت الأخ وبنت الأخت تخالف آراء المفسرين الآخرين . ويأخذ

---

(١) ابن حزم : المصدر السابق ص ٧٨

(٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٢

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٧٠

(٤) سيد محمد عاشور : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية ، ص ٧٧

وانظر أيضاً : مراد فرج : القراءون والربانيون ، ص ١٧ — اليهودية ، ص ١٤١

عليهم اليهود ادعاءهم بأنهم يتمسكون بحرفية النص التوراتى فى أسفار موسى الخمسة ، ويذكرون أنهم مع هذا الادعاء إلا أنهم قد أخذوا بتفسيرات الحاخامين وقوانينهم فى الملاخا فقد « وجدت عندهم تشريعات ليست موجودة فى التوراة كذبح الطيور وما شابهها » . (١) ولم ينس لهم اليهود موقفهم العدائى منهم أثناء حرب المكابين عندما ساعد السامريون أعداءهم، وكذا موقفهم « عندما رفضوا المساهمة فى بناء الهيكل الثانى . إذ كانوا يعتبرون أن المكان المقدس لليهود هو جبل جرزيم وليس جبل صهيون وأورشليم » (٢).

ثانياً : الفريسيون : Phrošem

كانت عقيدة الشعب اليهودى منذ عودتهم من السبى ، ومنذ أيام عزرا الكاتب وجيل النساخ إن وجود إسرائيل وقيامها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى تمسكهم بتوراتهم ، وطاعتهم لشريعتهم . ولهذا فقد أصبح الأحبار والحكماء الذين شغلوا أنفسهم بتفسير هذه التوراة وشرح تلك الشريعة ، أصبحوا قادة لهؤلاء اليهود الذين رغبوا فى الابتعاد عن الوثنية المتفشية بين الأمم المجاورة . وهؤلاء الحكماء هم طائفة علماء الشريعة من الربانيين ، قديماً كانت لهم الكلمة العليا فى توجيه المجتمع على عهد المسيح ، كما كانوا من أشد خصوم المسيح خطراً عليه لتبحرهم فى العلم وزعامتهم بين الناس ومنزلتهم عند الولاة (٣).

هذه الفرقة اليهودية المتشددة فى أمور الدين والشريعة كانت تلقب بالفريسيين والتى تعنى بالعبرية Phrošem أى المنعزلون أو النُّسَّاك .

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٧١

(٢) دكتور محمد بحر عبد المجيد . اليهودية ص ١٤١

(٣) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٢

وهى كلمة فى صيغة الجمع ومفردها Prǒs وتعنى منعزل – ناسك .

« وفى زمن الهيكل الثانى كانت هذه الكلمة لقباً يلقب به اليهودى الذى ينتمى لجماعة الحاخاميين المتمسكين بالتوراة : والذين اعترفوا بالتوراة الشفوية فى مقابل الطائفة الثانية التى تسمى بالصدوقيين » (١).

أما الفريسيون أنفسهم فكانوا يلقبون بعضهم البعض بالأتقياء أو الرفاق أو الزملاء « ولعلها أصل استعمال العرب لكلمة الأحبار أى علماء اليهود ومفردها فى اللغة العربية حبر بفتح الحاء » . (٢)

ومما ذكره المؤرخون عن هذه الفرقة نعلم أنها لعبت دوراً هاماً وخطيراً فى تاريخ اليهود منذ العودة من السبى البابلى ، لما كان لهم من قوة ونفوذ بين اليهود ، وكان الكاهن الأعظم على رأسهم « ويعتبر فى نفس الوقت الحاكم المدنى لهم ، بل كان فى بعض الأحيان يشغل منصب القائد العسكرى » (٣).

مظاهر الإيمان فى معتقداتهم :

لم يكن الإيمان عند هذه الفرقة يتوقف عند مجرد التمسك بنصوص التوراة المكتوبة فقط ، بل كانوا يؤمنون بحب الله للإنسان : وكانوا يهتدون إلى السير على الطريق الذى حدده الله لهم وجاءت به شريعتهم : فآمنوا بالخير والشر ، ولكل عندهم ما يحض عليه : ولهذا كان أهم مظهر من مظاهر تطور العقيدة عندهم هى بروز فكرة الايمان بالله مع الإعتقاد الواضح فى وجود الشيطان ، وهى عقيدة لم يكن العبريون القدماء قد أدخلوها فى نصوص التوراة » (٤).

(١) ابن شوشان ، ج ٢ ص ١٣٠٥ (٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٣

(٣) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٥

(٤) History of our people in Rabbinic Times. p. 34.

وقد أدى إيمانهم بوجود الخير والشر فى الإنسان إلى أن يؤمنوا بضرورة وجود الجزاء عن هذه الأفعال ، فآمنوا بالثواب والعقاب أيضاً ، إلا أن إيمانهم بنيل الثواب والعقاب كان يختلف عن الإيمان به عند فرقة الصدوقيين المعاصرة لهم . فالفريسيون كانوا يؤمنون « بأن البشر لا ينالون الثواب والعقاب عن أعمالهم فى الحياة الدنيا . وإنما كانت تعاليمهم تقول بأنهم سينالون ثوابهم أو عقابهم بعد الموت » (١). ولذلك فأبدية الروح والبعث بعد الممات تشغل ركناً بارزاً فى إيمانهم ومعتقداتهم . فمهما فنت الأجساد فالروح باقية وستبعث من جديد ، وستبعث معها الأجساد مرة أخرى فى يوم الحساب الذى كانوا يسمونه يوم الرب ، وفى هذا اليوم يتلقى المحسن جزاء إحسانه ، والمسىء عاقبة إساءته ، وأخذوا بناء على هذا فى نشر هذه المعتقدات وضمنوها تفاسيرهم وكتبهم « وكان لهؤلاء الحكماء الفضل فى خلق ما يسمى بالهلاخا وكانت أولى المحاولات لتكوين هـذا النوع من الكتابات على صورة شروح للنصوص » (٢) . ولهذا نجد أن معظم علماء التفسير فى عصرى الرواة والشراح من طبقة الفريسيين الذين بثوا أفكارهم ومعتقداتهم فى تفاسيرهم وشروحهم .

ولما كان معظم المفسرين فى مراحل التفسير المختلفة من الفريسيين ، نجد أنهم كانوا أقرب إلى الشعب اليهودى « ويقول يوسيفوس أن معظم الذين اتبعوا الفريسيين كانوا من عامة الشعب بينما كان أتباع الصدوقيين من الأغنياء وعلية القوم » (٣) . وقد أدى ذلك إلى أنهم « قد نقلوا إلى الشعب بعض القوانين التى ورثوها ولكنها ليست مدونة فى شريعة موسى »(٤)

---

(١) اليهودية ، ص ١٤٣ و
History of our people. p. 35.

(٢) اليهودية ، ص ١٤٣ (٣) المصدر السابق ، ص ١٤٤

(٤) The Interpreter Dic. of the Bible p. 446.

ومن هنا يظهر مدى تمسكهم بعقيدة السلف أبلغ استمساك . ويحافظون تماماً على أدق تفاصيل الشريعة يفسرونها ويطورونها أحياناً بل ويغالون فى تطبيقها » وحدث ذات مرة أن سقطت أورشليم فى يد الملك السلوقى انطيوخوس الرابع ، لأن استمساكهم بعقيدتهم أبى عليهم أن يدافعوا عنها يوم السبت حيث يحرم عليهم العمل »[1].

وكما كان تمسكهم بعقيدة أسلافهم قوياً . كانت لهم أيضاً آراء فى تفسير بعض القوانين التشريعية التى تنظم حياة الأفراد والمجتمع منها ما يتفق مع رأى جمهور الفقهاء كرأيهم مثلا فى الزواج والطلاق فهو « يتطابق تماماً مع ما تسير عليه طائفة الربانيين اليوم . كما أن من آرائهم أن البنت ترث فقط إن لم يكن للمتوفى أولاد ذكور »[2]. وإن كانت هناك آراء أخرى قد تتعارض فى تفسيراتها مع هذه الآراء .

وخلاصة القول فى هذه الفرقة أن هؤلاء الفريسيين كانوا من ذوى الثقافة والفكر بدرجة لا مثيل لها بين قومهم . وإن تفاسيرهم للعهد القديم واستنباطهم للأحكام والشرائع مردها إلى تمسكهم بتراثهم ورغبتهم فى احترامه والمحافظة عليه ، ومن هذه التفاسير يمكن تحديد منهجهم ومعتقداتهم فيما يلى :

أولا : أنهم كانوا يؤمنون بوجود الملائكة والشياطين وتوسعوا فى الحديث عنهما ، وهذا ما أدى بهم إلى الاعتراف بوجود الخير والشر .

ثانياً : آمنوا أيضاً بفكرة القضاء والقدر .

(١) ولز . هـ . ج : معالم تاريخ الإنسانية ، ص ٦٨٨ المجلد الثالث ، الطبعة الثالثة ١٩٧٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢) سيد محمد عاشور : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية ، ص ٧٨

ثالثاً : لم ينكروا البعث ، واعتقدوا بأن هناك يوماً محدداً فيه يحاسب كل إنسان على ما قدمت يداه من أفعال فى حياته ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . وبهذا حددوا واعترفوا أن الجزاء لا يكون فى الحياة الدنيا .

رابعاً : استمدوا كل هذه المعتقدات والآراء من إيمانهم الراسخ بالتوراة المكتوبة والشفوية أيضاً ، وما يكمل هذه التوراة من شرائع وحكايات وأساطير تمثلت فيما وجد منها فى المشنا والجمارا والمدراشيم ، وكل ذلك يندمج اندماجاً كاملا فى التوزاة بحيث لا يجب الفصل بين هذه التوراة وبين مكملاتها .

ومن هنا أيضاً اكتسب الفريسيون شعبيتهم بين اليهود وأثروا فيهم وربما كان الشيء الذى يؤخذ عليهم أنهم كانوا متشددين فى آرائهم وتعاليمهم حتى أنهم كانوا يحاربون كل من يقف فى سبيل هذه المعتقدات حرباً ضروساً بقدر ما كانت تسمح لهم قوتهم ، ونزاعهم العنيف مع الصدوقيين أبلغ دليل على ذلك . ومع هذا فتراثهم الذى خلفوه اعتمدت عليه اليهودية اعتماداً كبيراً فى أجيالهم اللاحقة .

ثالثاً : الصدوقيون :

وإلى جانب الفريسيين عاشت فرقة أخرى من اليهود معاصرة لها ، إلا أنها تختلف عنها اختلافاً واضحاً سواء فى معتقداتها وآرائها ، أو فى وضعها الاجتماعى ، فالمعروف عن الفريسيين أنهم من عامة الشعب بينما كان الصدوقيون من علية القوم . ومن هنا كان ما حدث بينهم من خلافات استمرت فترة طويلة من الزمن حتى انتصر الصدوقيون فى النهاية بفضل تقربهم للحكام الرومان وتحول هؤلاء الحكام عن مساندة الفريسيين . هذه الفرقة التى أطلق عليها لقب الصدوقيين على الرغم من انتصارهم

« لم تستطع أن تساير تطور الدين اليهودى حتى النهاية فانطفأت مع الزمن »[١]. حيث لم تلق تعاليمهم صدى واسعاً بين جمهور اليهود الذى كان يؤمن بتوراته وشريعته .

وفيما يتعلق بتاريخ هذه الفرقة ونشأتها نجد أن الآراء كلها تجمع على أنها فرقة من الفرق اليهودية كانت تدين بالولاء لمؤسسها . وأن هؤلاء « نسبوا إلى رجل يقال له صدوق »[٢] وأما من هو صدوق هذا ؟ فإن بعض الروايات تذكر أنه كان تلميذاً من تلاميذ انتيجنوس السوخى وهو من كبار كهنة الهيكل الثانى وعاش حوالى سنة ٢٠٠ ق . م »[٣]. إلا أن الصدوقيين أنفسهم ينفون هذا النسب ولا يعترفون به . ويقولون بأن صدوق الذى ينتسبون إليه هو صدوق الكاهن الأعظم للملك داود قبل وفاته ، والذى كلفه الملك بأن يجمع الشعب ويأخذ البيعة لابنه سليمان كما جاء فى سفر الملوك[٤].

ومهما كان الأمر فى إرجاع نسب هؤلاء الصدوقيين سواء أكان إلى صدوق تلميذ انتجنوس السوخى أو صدوق الكاهن الأعظم لداود فإن ما كتب عن هذه الفرقة يذكر أن ساعدها قد اشتد فى فترة من فترات الحكم الرومانى ، وأن ما عرف من معتقداتها يؤكد إلى حد كبير رأى يوسيفوس فى وصفه لها بالأرستقراطية والغنى ، وأن الصدوقيين لم يكونوا ليطيقوا تلك الحياة الجافة ، والتقاليد الصارمة التى فرضها حكماء

(١) الفكر الدينى ، ص ٢٥٦ (٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ص ٧٨

(٣) الفكر الدينى ، ص ٢٥٧

(٤) ملوك أول ١ : ٣٢ - ٣٥ « وقال الملك داود ادع لى صادوق الكاهن وناثان النبى وبناياهو ابن يهوياداع . فدخلوا إلى أمام الملك . فقال الملك لهم خذوا معكم عبيد سيدكم وأركبوا سليمان ابنى على البغلة التى لى وانزلوا به إلى جيجون وليمسحه هناك صادوق الكاهن وناثان النبى ملكا على إسرائيل واضربوا بالبوق وقولوا ليحيي الملك سليمان » .

الفريسيين على الشعب وأنهم كانوا يتطلعون إلى حياة أكثر سهولة وراحة مهما كانت الوسيلة إلى ذلك ومن هنا فإنهم كانوا « ينظرون بإعجاب إلى النجاح العسكرى ليوحنا هيرقانوس لأنه كان يعنى بالنسبة لهم تجارة رابحة . وزيادة فى الثراء » (١). ومن هنا كان منطلق معتقداتهم وأفكارهم، فهم لم يكونوا على استعداد للتفكير فى حياة ما بعد الموت ومسائل الثواب والعقاب والملائكة والشياطين وكل ما بثه الفريسيون فى نفوس عوام الأرض . بل كانت الحياة الدنيا هى شاغلهم ولذا بدأ الصراع بين هاتين الفرقتين . فقد كان للصدوقيين تفسيراتهم الخاصة للنصوص الدينية التى آمنوا بها وعملوا على نشرها وساعدهم على ذلك قربهم من الحكام الرومان وخاصة بعد أن تحول إليهم يوحنا هيرقانوس وناصر عقيدتهم على الفريسيين على الرغم من أنه بدأ حياته فريسياً ، ويرجع المؤرخون هذا التحول إلى الحياة المترفة والثروات المتدفقة عليه من حروبه وفتوحاته والتى جعلته ينحاز إلى الصدوقيين ويضطهد الفريسيين الأمر الذى دفع حبرا فريسيا وهو الحاخام تيتاى الاربلى يعنيه بقوله : ابتعد عن جار السوء ولا تتحالف مع فاعل الشر ولا تيأس من الجزاء » (٢). وقد دفعته أمثال تلك الكلمات إلى الإصرار على مصادقته للصدوقيين وأمعن فى اضطهاده لمعارضيهم « فألغى قوانين الفريسين الأمر الذى اضطر كثيرا من أحبارهم إلى الهرب من سلطانه ومنهم ربى أشعيا بن فرحيا أحد المفسرين الفريسيين الذى هرب إلى مصر طلباً للأمان » (٣). تاركاً وراءه صراعات رهيبة بين هاتين الفرقتين من أجل السلطة والزعامة الدينية ، ولمن ستكون القيادة ؟

---

(١) History of our people in, Rabbinic Times. p. 36.

(٢) History of our people p. 37. (٣) المصدر السابق .

من هنا كان العداء قد استحكم بين الفريسيين والصدوقيين وانشقت الفرقة الأخيرة عن جمهور اليهود ووصفهم التلمود « بأقبح الصفات ، وسماهم الاميقوريين لأن مفهوم هذه الصفة عند اليهود التلموديين ينطبق على من يصاب بالشك فى الحقائق وعدم تصديق الروايات الشفوية »[١].
وربما يكون فى هذا الوصف بعض المغالاة : إذ أن الصدوقيين فى الواقع لم يكونوا فى شك من الحقائق الواضحة أمامهم . وإنما كانت تغلب عليهم النزعة الظاهرية والتمسك بحرفية النص ويرون عدم تحميل هذا النص ما ليس ظاهراً وواضحاً فيه أضف إلى ذلك ما عرف عنهم من أرستقراطية وغنى فترى فى زحف التقاليد الدينية وصرامتها قيداً يقيد حريتهم وترفهم الأمر الذى دفعهم إلى أن يقفوا موقف المدافع عن أنفسهم إلا أنهم أسرفوا فى ذلك مما أظهرهم فى النهاية فى صورة جماعة تنكر الكثير من أسس المعتقدات اليهودية ، وتتمسك بالعلمانية والحياة الدنيا أكثر من تمسكها بالديانة والشرائع ؛ وتتمثل معتقدات هذه الفرقة فيما يلى :

أولا : أنهم لا يعترفون بالعلم والعلماء . ويعتقدون أن القيادة يجب أن تكون للكهنة وليست للعلماء[٢]. ومع أن المفروض فى الكاهن أن يكون عالماً واسع الأفق لديه من القدرة العلمية ما تمكنه من تولى القيادة . إلا أنه بالنسبة لهذه الفرقة فأغلب الظن أنهم لم يأخذوا من صفة الكهانة إلا الانتساب العرقى فقط .

ثانياً : أنهم لا يؤمنون بأن هناك يوماً للرب (يوم الحساب) ويحتجون على ذلك بعدم ورود إشارة صريحة واضحة فى النص التوراتى الذى يؤمنون به .

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى، ص ٢٥٩ (٢) د. محمد بحر عبد المجيد: اليهودية. ص ١٤٤

ثالثاً : لا يعتقدون إلا بنص التوراة المكتوب فقط ولا ينظـرون إلى غيره من نصوص فهم لا يؤمنون بالمشنا والجمارا وملحقاتها .

رابعاً : لا أبدية للأرواح ، ولا بعث للأجساد فى معتقداتهم .

خامساً : وبما أنهم لا يؤمنون ببعث الأجساد بعد الموت، فليس هناك إذن ثواب وعقاب فى الدار الآخرة كما يقول الفريسيون ، وإنما يجازى كل إنسان على ما يفعله وهو على قيد الحياة .

سادساً : لا وجود للملائكة أو الشياطين فى فكرهم ومعتقداتهم . كما أنهم لا يؤمنون بفكرة القضاء والقدر وإنما يقولون بحرية الإنسان فيما يفعل فى الحياة الدنيا .

سابعاً : اختلفوا مع جمهور اليهود فى مسألة الميراث فمن رأيهم أن بنت المتوفى أحق بالميراث من بنت ابن المتوفى إن لم يكن له ولد وحجتهم فى ذلك أنها أولى من بنت الابن . فإذا كانت بنت الابن تحق لها الميراث فى جدها فمن باب أولى أن ترث البنت فى أبيها . ورأى الجمهور فى ذلك أن الميراث يؤول إلى فرع الفرع فبنت الابن تحجب البنت (1) . ومن رأيهم كذلك أن ترث بنت المتوفى مع الابن أيضاً ، وقد أثيرت مناقشات بينهم وبين يوحنان بن زكاى فى هذا الشأن وكانت الغلبة له واعتبر اليهود ذلك من المواقف الطيبة التى تغلبوا فيها على الصدوقيين (2) .

تلك كانت أهم معتقدات هذه الفرقة ومنها يتضح إلى أى مدى كانت تختلف مع الفرق اليهودية الأخرى من ناحية ومع جمهور اليهود من ناحية أخرى ، فهم لا يميلون إلى التأويل فى التفسير بينما كان اليهود

(1) سيد محمد عاشور : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية. (2) اوتسر يسرائيل، جـ ٥ . ص ١٠٠

يأخذون بالتأويل منذ أيام عزرا ورجال الكنيسة الكبرى الذين « كانوا في البداية عبارة عن مجموعة من المفسرين الذين فسروا التوراة بالمدراش وعارضوا الصدوقيين الذين احتفظوا بالبشاط وحدهم وفسروا العين بالعين والسن بالسن [1] بمعناه الحرفي وجاء المدراش فألزمه القول بما يحمل أكثر من معنى » [2].

الأسينيون :

وهذه فرقة غامضة من فرق اليهود سواء في تاريخها أو منهجها وسلوكها الأمر الذي أدى إلى اختلاف الباحثين في تحديد تاريخ هذه الفرقة فأقدم حديث عنها يرجع إلى أسرة المكابيين الحشمونيين إذ يذكر يوسيفوس في تاريخ اليهود أنهم كانوا موجودين على عهد الأمير الحشموني يوناثان (١٦١ – ١٤٨ ق . م) » [3]. ويبدو أن هذا الغموض الذي أحاط بهذه الفرقة وأهدافها كان غموضاً متعمداً من جانبها . حيث يبدو أنهم لم تكن لديهم الرغبة على الإطلاق في الإفصاح عن أنفسهم العالم الخارجي ، ولعلهم يهدفون من وراء ذلك إلى أن يظلوا في طي الكتمان حتى يشتد ساعدهم ثم يفاجئون العالم بعد ذلك بمكانتهم وأهدافهم ويضعونهم أمام الأمر الواقع ، ومن هنا يستطيعون فرض معتقداتهم . وتاريخ اليهود على مر العصور يقوي هذا الافتراض فمن سماتهم المعروفة أنهم يعملون دائماً في الخفاء طالما كانوا في الموقف الأضعف.

وهذه الفرقة من اليهود كانت عبارة عن مجموعة من اليهود تعيش حياة الزهد والتقشف والرهبنة معتمدة على مجهودات أفرادها « ويكرس أفراد هذه الجماعة كل أوقاتهم للعبادة والتأمل والانعزال عن المجتمع الذي

(١) خروج ٢١ : ٢٤ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ٨٥

(٣) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٦٨ – ٢٦٩

كانوا يعتبرونه ملوثاً ، والاتصال به يلوث الروح » [١]. وهذه الفكرة الانعزالية عن المجتمع لفقد الثقة فيه وفى معتقداته وتصرفاته قد شوهدت بعد ذلك فى مجتمعات كثيرة ولعل أقربها ما يوجد فى الوقت الحالى من لجوء مجموعات كبيرة إلى التجمع والانعزال عن المجتمع اعتقاداً منهم بفساد هذا المجتمع وبعده عن التمسك بأسس الدين والأخلاق حتى وصل الأمر ببعضهم إلى الخروج على المجتمع وتكفيره .

وكثير من المصادر التى تعرضت للحديث عن هذه الفرقة تصفهم بأنهم « كانوا أكثر تزمتاً من الفريسيين فى تقديسهم وإيمانهم بإله إسرائيل » وأنهم أصبحوا متطرفين لعزلهم أنفسهم عن بقية الناس ، وانقطاعهم عن مشاركتهم أمور الحياة بأكملها حتى ما يتعلق منها بجوانب كثيرة من عقيدة الجماهير اليهودية ، وشرائعهم التى يؤمنون بها . ومن هنا كانت لهذه الفرقة معتقداتها وسلوكها ومنهجها فى الحياة التى تؤمن بها مهما كانت تخالف عقيدة سائر اليهود . فهم فى نظرهم ملوثين يجب اعتزالهم . ومن أسس معتقداتهم :

أولا : لم يكن الأسينيون يثقون فى كثير من الطقوس التعبدية اليهود وخاصة تلك الطقوس التى كانت تقام فى المعبد . لذا فإن هذه الفئة كانت لا تحتفل بأيام السبت فى المعابد كبقية اليهود [٢].

ثانياً : تعتبر الأضحية فى الشريعة اليهودية ركناً هاماً من أركان الإيمان نصت على ذلك شريعة موسى وورد ذكرها فى أكثر من موضع فى أسفار التوراة [٣] ، ومع ذلك فقد حرمت هذه الفرقة الأضحية والقرابين

(١) اليهودية ص ١٤٤ (٢) اليهودية ص ١٤٢ (٣) ورد فى أسفار التوراة كثير من الإشارات للأضحية والذبيحة والقربان ، وفصلت فيها القواعد المنظمة لهذه الأضحيات والقرابين وكل ما يتعلق بها ومن المواضع الذى ذكرت فيها الأضحية والقرابين : خروج ١٣ : ١١-١٣ ، ٢٩ : ٣١-٤٣ . لاويين اصحاحات : ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧ ، ١٠

« مع أن الأضحية والقرابين كانت تعتبر عند الفرق الأخرى من أهم العبادات » [1]. وبذلك تكون قد خالفت اليهود وجمهور المفسرين فى ركن هام من أركان العبادات ، وذلك لأنهم يرون فى الأضحية والذبيحة لوناً قاسياً من سفك الدماء وتمادوا فى ذلك لدرجة الامتناع كلية عن أكل اللحوم وإسالة الدماء .

ثالثاً : من معتقداتهم أيضاً إيمانهم بحرية الإنسان . حتى أنهم حرموا نظام الرق والعبودية وقالوا بعدم أحقية الإنسان فى امتلاك أخيه الإنسان . وأن يحرمه من حريته وإنسانيته . وهم بذلك أيضاً يخالفون كثيراً من نصوص الشريعة اليهودية ، التى وضعت لذلك كثيراً من الأنظمة وأوضحت كيفية استخدام اليهودى أخاه ، أو بيع اليهودى نفسه لأخيه اليهودى وفصلت ذلك فى أكثر من موضع فى التوراة [2].

رابعاً : من مظاهر معتقدات هذه الفرقة أنها لم تكن تبتغى لنفسها جاهاً أو سلطاناً ، وإنما كان أفرادها ينشدون الزهد والتقشف فى أمور الدنيا والابتعاد عن ملذاتها . لذلك نجدهم يجنحون إلى المعيشة الجماعية فى دار للطائفة بعيدة عن الناس ، حيث يعد كل فرد فيهم للقيام بمهمة من مهام الحياة اليومية من زراعة وصناعة وطبخ أو تنظيف . وتلك كانت هى المهن التى عرفت عنهم . كما أنهم كانوا يحرمون الاشتغال بالتجارة لما يمكن أن يترتب على ذلك من جشع فى النفوس وحرص على جمع المال ، وجنوح إلى ابتزاز الآخرين بإقراضهم الأموال بالربا . وإن كان بعض فقهاء اليهود يفسرون موضوع الربا بأكثر من تفسير فمنهم من يحرم إقراض اليهودى أخاه بربا حسب نص الشريعة ، ويبيح الإقراض بالربا

(١) اليهود واليهودية . ص ٩٠

(٢) خروج ٢٢ : ١ - ٥ ، تثنية ١٥ : ١١ ، لاويين ٢٥ : ٤٤ - ٤٧

لغير اليهودى . ومنهم من يحرم الربا حتى على غير اليهودى معتمداً فى ذلك على النص الوارد فى سفر الخروج ٢٣ : ٢١ « ولا تضطهدوا الغريب ولا تضايقوه لأنكم كنتم غرباء فى أرض مصر »(١).

خامساً : كانوا يتمسكون بنص التوراة تمسكاً شديداً لا يحيدون عنه ، وينفذون ما جاء فى هذا النص من أحكام بكل دقة مهما كانت عاقبة ذلك، ويحترمون اسم الله احتراماً يفوق الحد ويحرصون باستمرار على قدسيته وطهارته ولا يعرضونه لحنث أو تدنيس « وقد أدى بهم حرصهم على اسم الله أنهم امتنعوا عن حلف اليمين فى أى مناسبة مهما كان ذلك ضرورياً »(٢) فلا يقسم عضو هذه الفرقة اليمين إلا مرة واحدة فقط وذلك عند الدخول فى الفرقة ثم لا يحلف يميناً بعده بعد ذلك على الإطلاق .

سادساً : يرى بعض الباحثين أن هذه الفرقة قد تأثرت فى معتقداتها ببعض الشرائع الأجنبية كالشرائع المصرية القديمة أو المجوسية ومن مظاهر هذا التأثر ما عرف عن اهتمامهم الشديد بالشمس وشروقها على وجه الخصوص « فقد كانوا يقومون من نومهم قبل الفجر فيقفون جماعة فى انتظار لحظة الشروق حيث يؤدون صلاة معينة يسمونها صلاة الأسلاف »(٣).

سابعاً : النظام الأسرى والعائلى لم يكن له وجود لديهم حيث أنهم كانوا يحرمون على أنفسهم الزواج نهائياً ويوجبون تجنب النساء والابتعاد عنهم . ورأيهم فى المرأة يخالف آراء جمهور فقهاء اليهود بل ويخالف نص الشريعة نفسها . وتختلف الآراء حول تفسير هذا الموقف منهم فمن الباحثين من يقول بأن هذا الموقف ربما جاء نتيجة تأثرهم بمؤثرات أجنبية

(١) انظر فى ذلك : الربا عند اليهود ، ص ٦٣ – ٦٦ ، اوتسر يسرائيل ، ج ٥ مادة ناشخ .
(٢) History of our people. p. 35.
وانظر أيضا الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٦٩ (٣) الفكر الدينى ، ص ٢٧٠

ارتبطت بفكرة الطهارة عندهم وأنهم كانوا يكثرون من الاغتسال والحرص على النظافة باستمرار . وإن الاقتراب من المرأة ومجامعتها يوجب النجاسة « فالشريعة اليهودية ترى فى الاتصال الجنسى بين الرجل والمرأة عملا يدنس جسميهما ويبعدهما عن الطـهارة ويبدو ذلك واضحاً فى وصية موسى لقومه فى التوراة » (١).

ومن الباحثين من يقول بأن هذه الطائفة لم تكن تحرم الزواج بصفة نهائية بل كانوا يختبرون النساء لفترة قد تصل إلى ثلاث سنوات . فإن آنسوا منهن العفة عقدوا عليهن فإذا حملن امتنعوا عنهن . وفى هذا القول ما يخالف ما عرف عن هذه الفرقة وبعدهم عن الناس (٢).

والمتأمل لهذه المعتقدات السالفة ، وهذا السلوك الفريد الذى عرف عن جماعة الآسينيين والاختلاف الواضح بين أركان الإيمان والعقائد عندهم وبين ما كان عليه جمهور اليهود وفقهاءهم لا يجد مبرراً لهذا السلوك إلا فى أحد أمرين :

الأول : ربما يعود إلى عوامل سياسية . وما كان عليه اليهود فى فترة تكوين هذه الفرقة وموقفهم من الحكام الأجانب هذا من ناحية . ثم هذا التطاحن الداخلى والاختلاف بين اليهود أنفسهم حول شريعتهم وتفسيرهم لنصوصهم الدينية من ناحية أخرى ، كل هذا جعل هذه الفرقة تنشد الفرار بنفسها وتعتنق أفكاراً جديدة ربما جاء بعضها من مؤثرات أجنبية .

الثانى : أن تكون هذه الفرقة قد هالها ما يتضمنه النص التوراتى من تناقضات أحياناً ، وحرص على عنصرية متزمتة وغير ذلك من الأمور التى

(١) خروج ١٩ : ١٤-١٥ صم١ ٢١ : ٤-٥ . وانظر أيضاً الفكر الدينى . ص ٢٧١

(٢) د. فؤاد حسنين : من الأدب العبرى ص ١٣٢ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة . وانظر أيضاً مركز المرأة فى الشريعة اليهودية . ص ٨١ - ٨٢

لم يقبلها فكرهم فعولوا إلى الاعتزال والبعد ووضع مناهج ومعتقدات محددة يسيرون عليها محاولين التوفيق بينها وبين النص التوراتى قدر استطاعتهم .

مما سبق عرضه لبعض الفرق اليهودية ومعتقداتها وموقفها من الشريعة بصفة خاصة يمكن القول بأن فقهاء اليهود وأحبارهم على مر عصورهم المتعاقبة ومنذ أن اتجهوا نحو تراثهم الدينى الذى يحتويه النص التوراتى الذى أوحى به الله إلى موسى عليه السلام ، ثم ما تلى هذا النص المنسوخ من تفسيرات شفوية فى البداية جمعت وقيدت فى ما يسمى بالمشنا عقب ذلك وتم شرحها وتبسيطها فى الجمارا . نقول إنه خلال تلك الفترات كلها لم يكن الاتفاق التام رائد هؤلاء الفقهاء فى تفاسيرهم بصفة خاصة ، وإنما ظهرت بينهم آراء أخرى شقت عصا الطاعة . وجاهرت بالمعارضة حتى فى النص التوراتى نفسه كما حدث مع السامريين الذين لم يؤمنوا سوى بأسفار موسى الخمسة فقط . وإن كانت هذه الظاهرة قد وجدت بعد ذلك فى تاريخ الأديان السماوية حيث ظهرت فى الإسلام بعض الفرق التى تنهج المنهج المعارض إلا أن الفرق الإسلامية لم تختلف على جوهر العقيدة ولم يتطرق إليه الشك .

ولعل وضع اليهود السياسى والدينى والاجتماعى فى مراحل تكوينهم وإحساسهم بالقلق والضياع والتفكك سواء قبل السبى أو بعد العودة منه ، وكثرة الثورات التى قاموا بها والمؤامرات والمكائد التى دبروها سواء للأجانب أو بينهم وبين بعضهم ، كل هذا يشكل عنصراً هاماً فى المساعدة على ظهور تلك الفرق بينهم وما نتج عن ذلك من انشقاق فى صفوفهم وصل إلى حد تربص كل فرقة بالأخرى والكيد لها .

كما كان لظهور المسيحية من داخلهم ودعوة عيسى بن مريم السامية أثر كبير فى إزكاء هذا الاختلاف فيهم . فقد أحدث نمو المسيحية تغييراً هائلا فى أنحاء العالم المختلفة فى ذلك الوقت . وكان لابد لليهود بصفة عامة ، ولفكرهم الدينى بصفة خاصة من أن يتأثر بظهور تلك الدعوة ، إذ أنه على الرغم من القول الشائع بأن « المسيحية قد بدأت فى أول أمرها كمذهب يهودى إلا أن حقيقة إعلان أنه لا يتحتم على معتنق المسيحية من غير اليهود أن يمارس شريعة موسى ، جعل التبعية المسيحية سهلة »(١). وكانت نتيجة ذلك أن بدأ الناس يقبلون على المسيحية خاصة من غير اليهود وفى خارج إسرائيل وازداد أتباعها الأمر الذى دفع حكماء اليهود ومشرعيهم إلى مقابلة ذلك بحذر ومحاولة إحداث تغييرات فى مناهجهم وأفكارهم وتفاسيرهم بما يتلاءم مع تلك الأحداث الجديدة وحرصاً على عدم تحول اليهود إلى المسيحية ومن هذا المنطلق بدأ تطور الفكر الدينى اليهودى ، وبدأ الاتجاه إلى تغيير فلسفة اهتمام اليهود بشريعتهم ومحاولة الترغيب إلى جانب الترهيب « فبعد أن كانت الفلسفة هى أن محافظة الأفراد على الشرائع تجلب السعادة للمجتمع الذى ينتمون إليه ، أصبحت محافظة الفرد على الشرائع تعود عليه هو شخصياً بفائدة عظيمة ، وإن لكل امرئ ما سعى ، وثواب عمله له كفرد وليس ثوابه يعود على المجتمع»(٢).

ومع ذلك لم تكن أوضاع اليهود السياسية والاجتماعية أو ظهور المسيحية فى صفوفهم هى فقط العوامل التى أدت إلى ظهور خلافات بين فرق اليهود حول الشريعة وتفاسيرها وما تتضمنه من قوانين وأوامر . وإنما هناك مصادر أخرى لهذا الاختلاف يرجع بعضها إلى نصوص الشريعة

(١) History of our people. p. 125.

(٢) اليهودية ، ص ١٤٥

نفسها «فمنها ما نشأ عن غموض فى آية من الآيات أو كلمة من الكلمات»[١].
ومنها ما يرجع إلى « آراء نفسانية ناشئة عن تعصب سابق أو ميل تحزبى إلى تعليم من التعاليم أو قضية من القضايا »[٢].

وعلى أية حال فالأمر الذى لا شك فيه أن وجود هذه الفرق فى صفوف اليهود فى عصورها المختلفة . واختلاف هذه الفرق فيما بينها حول المسائل الدينية والشرعية التى تمس جوهر الحياة اليهودية ما بين متمسك بحرفية النص أو مؤولا إياه لمعانى أخرى فإن كل هذا قد أدى إلى ازدهار حركة الفكر الدينى اليهودى خاصة فى فترة ما بعد السبى البابلى وتفرغ اليهود لشريعتهم كما أدى من ناحية أخرى إلى الاتجاه إلى التخفيف من صرامة الأحكام ومحاولة استنباط أحكام مخففة وسن تشريعات منظمة لسير الحياة اليهودية بعيدة عن التعقيد .

* * *

(١) دائرة معارف البستانى ، مادة تفسير ، المجلد السادس . ص ١٧٣
(٢) المصدر السابق .

أساليب التفسير فى العهد القديم

MIDŌT HTŌRĀH

فى أعقاب العودة من السبى البابلى أصبحت التوراة هى الأساس العام الذى ينظم الحياة اليهودية وقد ركز « عزرا » ورجال الكنيسة الكبرى كل جهودهم لكى يجعلوا من النص التوراتى المنارة التى يهتدى بها اليهود إذا ما جنحت بهم ظروف الحياة إلى الانحراف عن طريق الجادة والابتعاد عن تقاليد الحياة اليهودية دينية كانت أو اجتماعية . ونهج من جاء بعده نفس النهج . واستمر الاهتمام بالتوراة ومحتوياتها شاغل الأجيال التالية . وأصبحت أهمية تلك النصوص تزداد يوماً بعد يوم . يوليها الأحبار جل اهتمامهم بالتفسير والدراسة . حتى جاءت فترة فكر فيها هؤلاء الأحبار فى إرساء قواعد وأساليب ثابتة للأجيال القادمة يهتدون بها فى فهم النص وما يتطلبه من استنباط الأحكام . فأخذوا يستخرجون من هذه النصوص ما يتصل بالتشريع والقانون . وما يتصل بالقصص والأساطير والأمثال .

وفى تلك الفترة نهضت الحركة الثقافية الدينية عند اليهود . ونشط الأحبار ، وشارك هاليل الشيخ مشاركة فعّالة فى هذه النهضة التى تعتبر إلى اليوم أكبر نهضة دينية فى تاريخ اليهود إذ لولا جهود أجيال الرواة المختلفة لضاعت التوراة وضاع معها اليهود قاطبة . بدأ هلليل ينظر إلى النص التوراتى نظرة فاحصة ، ولاحظ ما يدور حول هذا النص من مناقشات وتفاسير واختلاف فى الآراء كل يحاول قدر جهده أن يلتزم الصواب فى استخراج معنى أو استنباط حكم مهتدياً بمن سبقوه فى تلك الأمور وهنا أحس هلليل بضرورة وضع أساليب يهتدى المشرع بها فى تفسيره واستخراج أحكامه ووضع تشريعاته ، ربما لم يكن هدفه أن يحصر

المفسرين والمشرعين فى نطاق قواعده وأساليبه ، وربما لم يكن هدفه الشهرة وغزارة العلم والثقافة وإنما كان كغيره من الغيورين على تراثهم الدينى الوحيد ، وخوفاً عليه من أن يضيع أو يشوه لا فى جيله وإنما فى الأجيال القادمة . وهاليل بما وضعه من أساليب تُشْرَحُ عن طريقها التوراة إنما يعترف ضمناً بأن البناء الأدبى للتوراة لم يكن ثابتاً فى جميع فقراته ، وإن من هذه الفقرات ما هو واضح ومفصل ، ومنها ما يحتاج إلى شرح وتفصيل ، ومنها ما تتضارب فقراته وتحتاج إلى من يوضح هذا التضارب ويحسم تلك الأمور كلها . لهذا كله وضع هاليل قواعده السبعة المعروفة فى تفسير التوراة والتى تكون قد نظمت الأمور التشريعية (الهلاخا) فى النص التوراتى أكثر من اهتمامها بالأمور الأجادية ولعل ذلك من الأسباب التى دفعت كل من رابى إسماعيل ورابى إليعَاذَر بن يُوسِى الجَليلِى بعد ذلك إلى وضع قواعدهم المفصلة فى تفسير التوراة على ما سيأتى بعد والتى اهتم فيها بالنواحى الأجادية إلى جانب النواحى الهلاخية . وفيما يلى سنعرض لقواعد هاليل السبعة ومدى ارتباطها بالنص التوراتى ومدى ارتباط وعلاقة قواعد رابى إسماعيل بها .

أساليب هليل السبعة :

أولا : Mikal Waḥōmir التفسير بالأَوْلَى .

يلاحظ القارئ فى النص التوراتى أن هناك فقرات تأتى فى صيغة أوامر وتعاليم واضحة وواجبة الالتزام بها ، طاعةً لله سبحانه وتعالى وامتثالا لأوامره ومن أمثلة ذلك ما نجده فى الفقرة التى تحدد ما يجب على الإنسان أن يتبعه نحو ممتلكات العدو المفقودة أو الضالة كما فى الخروج[1].

(١) خروج ٢٣ : ٤ والمعنى : « إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارد ترده إليه » .

فهذه الفقرة واضحة التعاليم فيما يجب تجاه ممتلكات العدو ولكن « لم يقل لنا المكتوب سوى الذى للعدو ؛ وجاءت هذه الفقرة لنفهم منها أنه طالما حرصت التوراة على ممتلكات العدو . وأمرت بإعادتها إليه إن فقدت فمن الأولى ما يكون للصديق » (١). وتطبق نفس القاعدة أيضاً على ممتلكات من يكرهك إذا أصابها ضرر فلا يجب أن تقف منها موقف المشاهد بل لا بد من اتخاذ ما من شأنه أن يقلل الضرر فيها على الأقل إن لم يمكن إنقاذها وسلامتها .

فإذا كان النص التوراتى يلزم صراحة بهذه الأوامر بالنسبة للأعداء ومن هم فى منزلتهم ، فالأولى أن تطبق هذه القاعدة على الأصدقاء ومن فى منزلتهم ولو أنه لم يرد بشأنهم نص صريح . وهناك أمثلة عديدة (٢) تندرج تحت هذه القاعدة .

ثانياً : Migzerāh Sawah بالقياس :

وهذا الأسلوب فى التفسير الذى وضعه هلليل الشيخ يتعلق بتطبيق ما يتخذ من أحكـــام فى بعض فقرات النص التوراتى على فقرات أخرى إذ وُجِدَ بينهم تشابه أو علاقة فى الشكل والمضمون ، فتطبق الأحكام فى هذه الحالة بالقياس على ما سبق تطبيق الحكم عليه أو حسب ما سبق تفسيره فى فقرة سابقة . وهذا الأسلوب استخدمه حكماء التلمود بشىء من التحفظ خشية أن يجنحوا فى تطبيق القاعدة تطبيقاً ليس سليما ولهذا فقد احترسوا لذلك وقالوا بعدم تطبيق هذا الأسلوب إذا رأى المفسر أن ذلك

(١) سعديا سعيد الفيومى : كتاب المواريث مع بعض رسائل فى الشريعة ، أخرجه وصححه يوئيل هكوهين ميلر ، باريس ١٨٩٧م . (٢) انظر خروج ٢١ : ١٠ بشأن من يتزوج بامرأتين وما يجب عليه من شروط . فما باله إذا كانت زوجة وحيدة . انظر أيضاً: خروج ٢٣ : ٤ ،وتث ١٩ : ٨ بشأن ابن المرأة المكروهة إذا كان بكراً فلا يجوز تقديم ابن المحبوبة عليه إن لم يكن بكراً وبالأولى ابن المحبوبة إذا كان يتمتع بالبكورية فلا يقدم عليه غيره .

يترتب عليه إبطال أمر أو وصية من وصايا التوراة ، وأن من يفعل ذلك فقد ألزم نفسه بالتحريم « فلا يحكم الإنسان بالقياس من تلقاء نفسه إلا بعد أن يتلقى ذلك من أساتذته ، وهذا بعكس القاعدة السابقة حيث يمكن للإنسان أن يتصرف بنفسه بالحكم فيها » [١].

وفحوى هذه القاعدة أن هناك بعض فقرات فى التوراة مشروحة وتبدوا واضحة خاصة فى أحكامها وأوامرها ، إلا أن منها ما قد يكون الحكم فيه غير مذكور أو يرد مبهماً لا يسهل فهمه ومن الأمثلة على ذلك ما قيل فى شأن الفائض من الذبيحة وعقوبة من يأكل من هذا الفائض حيث أنها حسب النص تكون نجسة ويجب حرقها . فما حكم من يأكل من هذا الفائض إذاً ؟ يقول النص[٢] فالحكم هنا واضح وهو القطع [٣] لمن يأكل الباقى من الذبيحة . ومع ذلك نجد أن النص عرض هذا الأمر مرة أخرى فى نفس السفر ، وذكر من يأكل الباقى من الذبيحة فى اليوم الثانى ، واعتبر ذلك تدنيساً ونجاسة إلا أنه هنا لم يذكر حكم من يأكل الباقى كما جاء فى فقرة اللاويين [٤]. وهذا أمر غامض حيث لم يوضح لنا ما هى العقوبة التى تنزل بمن يأكل باقى الذبيحة فى اليوم التالى ، وبما أنه قد ذكر بأن باقى الذبيحة يعتبر نجساً ، وإن آكل النجاسة يعاقب بالقتل « فيجب إذن أن نسوى هذا الأمر بالأمر السابق الذى قال فيه بأن آكل النجاسة يدنس القدوس ، وحكم عليه بالقطع (القتل) فيكون الحكم هنا أيضاً القتل » [٥].

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٦٨ (٢) لاويين ١٩ : ٨ « ومن أكل منها يحمل ذنبه لأنه قد دنس قدس الرب فتقطع تلك النفس من شعبها ».

(٣) سعديا الفيومى : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٥

(٤) لاويين ٢٢ : ٣٠ - ٣٢ : « فى ذلك اليوم تؤكل . لا تبقوا منها إلى الغد . أنا الرب : فتحفظون وصاياى وتعملونها . أنا الرب : ولا تدنسوا اسمى القدوس فأتقدس فى وسطبنى إسرائيل. أنا الرب مقدسكم». (٥) سعديا الفيومى: تفسير الثلاثة عشر أسلوباً، ص ٧٥

وتحتل هذه القاعدة التفسيرية مكانة هامة عند المفسرين لما يترتب عليها من استنباط كثير من الأحكام التى لا يرد بشأنهما نص صريح فى فقرات التوراة ولهذا فقد أولاها هؤلاء المفسرون عناية خاصة وقسموها إلى عدة أقسام توضح أهميتها فى التفسير ومنها :

١ - إنها تستخدم لتوضيح الأمر المبهم من أمر آخر واضح ومفسر .

٢ - إنها تستخدم لتفسير خصوصيات بعض الأحكام والأوامر من فقرة واحدة وتطبيقها على مثيلاتها فى فقرات أخرى (١).

٣ - إن القياس قد يفهم أحياناً من كلمتين لا تتشابهان فى النطق والهجاء وإنما فى المعنى « كما فسر رابى شمعون ذلك من كلمتى Tvehah, Šhetah إلا أن رابى مئير لم يستخدم القياس فى هذا الموضع » (٢).

٤ - فى بعض المواضع يكون القياس مطلوباً إلا أن هناك خلاف بين بعض المفسرين فى ذلك . مثلما اختلفوا فى المساواة بين المغتصب والمخادع فى العقوبة وقالوا بعدم جواز القياس هنا (٣).

٥ - قوة القياس فى أنه يخرج بسيط فقرات العهد القديم ويشرحه ويوضح أحكامه وأوامره بصورة أبعد مما كان عليه فى النص .

ويقول سعديا الفيومى فيما يتعلق بأسلوب القياس فى التفسير وتطبيق ذلك على فقرات العهد القديم المتشابهة الأحكام والوصايا « إن أمثال سليمان بن داود كلها تشبه بعضها البعض » أى أنه يمكن تطبيق قاعدة

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ص ٢٦٨ (٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٨ ويلاحظ أن كلا من Tāvah, Šāht بمعنى ذبح إلا أن الفرق بين الاثنين أن الفعل Šāht يطلق على عملية ذبح الحيوانات حسب الشريعة الدينية لليهود ، وأما Tāvah فيطلق على الذبح بصفة عامة دون تحديد شروط للذبح كما أنه يفيد معنى القتل والاغتيال فى الإنسان (ابن شوشان ، جـ ١ ص ٤٦٦ ، جـ ٣ ص ١٥٩٢). (٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٨

القياس على ما يحتويه سفر الأمثال من أمور بسهولة .

ثالثاً : Binyan Āv. Wkātov Āhad حكم رئيسى من فقرة واحدة :

وتفسير ذلك أن هناك بعض الفقرات التى تشتمل على أوامر أو وصايا يجب اتباعها وتنفيذ ما جاء بها . هذه الأوامر تأتى مشروحة ومفصلة مرة واحدة أو فى فقرة واحدة فقط ، ومن هذا الشرح نتعلم أمراً مشابهاً له ليس مفسراً فى مكانه ، ويفهم ذلك من وجود كلمة أو كلمتين فى الفقرة تعتبر هى القاعدة الرئيسية لكل الأوامر التى يكون من شأنها إمكان تطبيق هذا الحكم عليها ، وتسمى هذه الكلمة أو العبارة بناءً رئيسياً أى أنها تكون بمثابة الأب – الذى نتعلم منه الأمور – لكل الأمور التى تشترك معها فى الخصائص ، ومن ذلك قوله فى عقوبة من يسب أباه وأمه(١) . العقوبة الواضحة من هذه الفقرة هى القتل ، ثم نجد التوراة تذكر فى موضع آخر عقوبة القتل أيضاً لمن يضاجع رجلا مضاجعته للمرأة فكلاهما يقتل (٢).

وعلى الرغم من أن الفقرتين صريحتان فى نوع العقوبة ، وهى الموت لكل من اقترف أى إثم من تلك الآثام المنصوص عليها إلا أننا مع ذلك « لا نعلم شيئاً عن كيفية تلك الميتة ، وأية ميتة تكون ؟ أهى الرجم أو القتل أو الخنق أو الحرق » (٣). وتلك هى أنواع العقوبات بالموت الموجودة فى الشريعة اليهودية ، وإن كان أحبار اليهود قد اختلفوا فى ترتيب العقوبات حسب قسوتها ، فيرى جمهور الفقهاء أن يكون ترتيب العقوبات هى :

(١) لاويين ٢٠ : ٩ « كل إنسان سب أباه أو أمه فإنه يقتل . قد سب أباه أو أمه . دمه عليه » .
(٢) لاويين ٢٠ : ١٣ « وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة ، فقد فعلا كلاهما رجساً إنهما يقتلان . دمهما عليهما » . (٣) الفيومى : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً .

١ - الرجم للمجدف وعابد الأوثان .

٢ - الحرق : لبنت الكاهن إن زنت .

٣ - القتل بالسيف لسكان المدينة التى تنغمس فى عبادة الأوثان (أى المدينة الضالة) .

٤ - الخنق : للرجل إذا زنى بزوجة صاحبه . ويرى شمعون بن يوحاى أن يكون الترتيب هو : الحرق - الرجم - الخنق - القتل » (١).

هذا الغموض فى كيفية الميتة قد فسرتها فقرة لاحقة فى نفس السفر حيث حددت نوع الميتة (٢).

فهنا نجد أن الذى حدد نوع الميتة هى عبارة « دمه عليه أو دمهم عليهم ومنها نتعلم أنه فى كل موضع يقال فيه دمه عليه ، أو دمهم عليهم ، فإنه يجب الرجم . وتكون تلك الفقرة بمثابة بناء رئيسى لكل أمر يذكر فيه دمهم عليهم » (٣). ومن الأمثلة التى نجدها فى النص الفقرة (٤) التى تبين ما يجب اتخاذه تجاه من يعبث بوصايا الله وأوامره ، فهذه الفقرة تعتبر البناء الرئيسى الذى ينطبق الحكم فيه على ما جاء فى تثنية ١٨ : ١٠ ، ٢٢ : ٢٢ ، ٢٤ : ٧ والبناء الرئيسى فيها عبارة « كِي يماصِيه » (٥) وهناك فى ثنايا النص التوراتى الكثير من الأمثلة التى يمكن استخدام هذا الأسلوب

---

(١) Krauss, The Mischnah Treatise, Sanhedrin; p. 43. Leiden 1909.

(٢) لاويين ٢٠ : ٢٧ « وإذا كان فى رجل أو امرأة جان أو تابعه فإنه يقتل بالحجارة يرجمونه ، دمه عليه ».

(٣) الفيومى : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٦ وانظر أيضاً : خروج ١٢ : ١٦ - لاويين ٢٣ فيما يتعلق بما يسمح به من المأكولات فى عيد الفصح وبقية الأعياد ثم التثنية ٢٤ : ٦

(٤) تثنية ١٧ : ٢ « إذا وجد فى وسطك فى أحد أبوابك التى يعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شراً فى عينى الرب إلهك بتجاوزه عهده ».

(٥) L. Strack, Hermann: Introduction to the Talmud and Midrash p. 93. A Temple Book. A Theneum, New York‘ 1969.

التفسيرى معها حيث « يرى بعض المفسرين أنه يمكن للإنسان أن يستخدم بسهولة ما يزيد عن الأربعين مثالا لهذا الأسلوب فى التفسير من ثنايا الكتاب القديم » (١).

رابعاً : Binyān Av mišnuy Kitovem بناء رئيس (حكم رئيسى) من فقرتين :

وهى استنباط بعض الأحكام بناء على حكم أو قاعدة أساسية ذكرت صراحة فى فقرتين فى نص من النصوص الواردة فى التوراة . ومن الأمثلة التى تذكر كأساس لهذا الأسلوب فى التفسير ما ذكره العهد القديم بشأن عيوب الإنسان الخلقية ، وحكم من توجد عنده هذه العيوب أو بعضها(٢) ثم ذكر بعد ذلك عيوب البهائم والحيوانات وما يتخذ بشأنها من أحكام خاصة بالقربان أو استخدامها فى المذبح (٣) ، ومن هذا السرد لعيوب كل من الإنسان والحيوان وحكمهما فى الشرع يمكن « أن نعرف أن ما يكون ملزماً من عيوب الإنسان يلزم أيضاً فى عيوب الحيوانات وما يلزم فى الحيوانات يلزم فى الإنسان . وهذا بناء رئيسى من فقرتين مدونتين نستنبط منه أن عيوب الإنسان وعيوب الحيوان متساوية فى حكامها قبل القربان والمذبح » (٤).

---

(١) المصدر السابق .

(٢) لاويين ٢١ : ١٨ — ٢٢ « لأن كل رجل فيه عيب لا يتقدم ، لا رجل أعمى ولا أعرج ولا أفطس ولا زوائدى . لا رجل فيه كسر رجل أو كسر يد . ولا أحدب ولا أكتم ولا من فى عينه بياض ولا أجرب ولا أكلف ولا مرضوض الخصى كل رجل فيه عيب من نسل هرون الكاهن لا يتقدم ليقرب وقائد الرب . فيه عيب لا يتقدم ليقرب خبز إلهه » .

(٣) لاويين ٢٢ : ٢٢ : « الأعمى والمكسور والمجروح والبثير والأجرب والأكلف هذه لا تقربوها للرب ولا تجعلوا منها وقودا على المذبح للرب » .

(٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً . وانظر فى ذلك أيضاً : خروج ٢١ : ٢٧

وفى تفسير سعديا الفيومى لأساليب رابى إسماعيل الثلاثة عشر نجده قد اعتبر بناءً رئيسياً من فقرة واحدة وبناء رئيسى من فقرتين أسلوباً أو قاعدة واحدة بينما هما عند هلليل أسلوبين منفصلين ، ويبدو أنه سار على النمط الذى وضعه رابى إليعازر بن يوسى الجليلى حيث ذكرهما ضمن أساليبه على أنهما أسلوب واحد فقط وهو الأسلوب الثامن عنده .

خامساً : Kilal Wophrat, Wokilal العموم والخصوص ثم العموم :

عندما وضع هلليل الشيخ أساليبه التفسيرية السبعة لم يكن يريد التوسع فيها ، والدخول فى تفاصيل ، ربما قد تثقل على المتعلم فى تحصيلها والإلمام بها ، ولهذا جاءت بعض أساليبه يكتنفها شيء من الغموض ، ولعل ذلك ما دفع بالحبر إسماعيل إلى أن يزيد فيها حتى بلغت عنده ثلاثة عشر أسلوباً « فقد كان الحبر إسماعيل يرفض التفسير الغامض المبهم الذى يعتمد على كلمات مفردة ، ومن هنا وضع مبدأه المعروف عنه وهو أن التوراة تتحدث بلسان البشر »(١). ويقصد من هذا أن نصوص التوراة واضحة وسلسلة تعبر عما يحتاجه البشر فى حياتهم وشئونهم مع شيء من الشرح والتبسيط.

والأسلوب الخامس من أساليب التفسير عند هلليل وهو « العموم والخصوص ثم العموم » جاء فى الواقع مبهماً ، ولذلك نجد أن إسماعيل قد فصله تفصيلا كبيراً حتى أنه شغل عنده سبع قواعد من قواعده الثلاث عشرة وكلها تدور حول العموم والخصوص ، وكلها قد ذكرها فى قاعدة واحدة هى القاعدة الخامسة عنده ، ونظراً لأن هذا التفصيل يعطى وضوحاً أكثر للنص التوراتى فقد جئت هنا بهذه الأساليب كلها على أنها تقع تحت أسلوب هلليل العموم والخصوص ، وهى :

(١) L. Strack, Hermann: Introduction to the talmud and Midrash p. 95.

١ ـ Kilal Wophrat, Wophrat Wokilal الخصوص والعموم ثم العموم والخصوص :

ويفهم من هذه القاعدة أن هناك فقرات فى النص التوراتى تبدأ بعموم ثم تنتهى بتخصيص من هذا العموم ، ومنها ما يبدأ بخاص وينتهى بعام ومثال ذلك جاء فى الاصحاح الحادى عشر من سفر اللاويين (١) .

فهذه الفقرة قد بدأت بعام – وكل ما وقع عليه واحد منها بعد موتها يكون نجساً – ثم انتهت بعد ذلك بذكر الخصوص ومنها الخشب والثياب والجلد والأكياس ، حيث لا يتنجس إلا ما يكون من هذه الأمتعة . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً عندما يتحدث النص عن العودة حيث تبدأ الفقرة بعام(٢). وبعد ذلك أخذ فى الفقرة التالية تعدد الخصوص(٣) فهنا قد خصص العورات التى لا يجب الكشف عنها . ويجدر بنا هنا أن توضح ما يتعلق بعقوبة كاشف العورة ، فقد اختلفت الآراء فى ذلك ، فمنهم من قال المقصود بعورة أمك هنا ليس فقط لأنها أم وإنما لأنها أم وزوجة الأب ، وأن المقصود بعورة الأب هى الزوجة والأم ، ولذا يجب على كاشفها الحد ، ويرى الربانيون أن الإسناد إلى الأب هنا فى عورة أبيك هو إسناد حقيقى لا مجازى (٤) ومن كشف عورة الأب أثم لأنه أبوه من ناحية ، ولأنه يعتبر لواطاً من ناحية أخرى ولا إسناد هنا للزوجة ، وأما ما يبدأ بخاص وينتهى بعام فيمثله تلك الفقرة التى تنهى عن النظر إلى

(١) لاويين ١١ : ٣٢ « وكل ما وقع عليه واحد منها بعد موتها يكون نجساً ، من كل متاع خشب أو ثوب أو جلد أو ملابس ولكن كل متاع يعمل به عمل يلقى فى الماء ويكون نجساً إلى الماء ثم يطهره ». انظر أيضاً خروج ١٢ : ٤٣ – ٤٥ بشأن فريضة الفصح .

(٢) لاويين ١٨ : ٦ « لا يقترب إنسان إلى قريب جسده ليكشف العورة . أنا الرب .

(٣) لاويين ١٨ : ٧ « عورة أبيك وعورة أمك لا تكشف ، إنها أمك لا تكشف عورتها » .

(٤) مراد فرج : شعار الخضر ، ص ١٦ ، القاهرة ١٩١٧ م .

ما يملكه الغير أو الطمع فيه مهما قل أو كثر وعلى الأخص إذا كان ذلك لقريب أو صديق كما تقول هذه الفقرة [1]. وحسب تفسير سعديا جاءون أن « عبده وأمته وثوره وحماره خاص وكل الذى اصديقك عام»[2] وإن كان الواضح من هذه الفقرة أنها بدأت بعام أيضاً إذ أن قوله بيت صديقك يشمل ضمناً عبده وأمته وثوره . . . الخ فكان حق هذا المثل أن يضرب لما يبدأ بعام على خلاف ما أورد سعديا الفيومى حيث لم يأخذ الفقرة من بدايتها . وقد تضرب مثلا أيضاً للقاعدة الخامسة عند الحبر إسماعيل وعنوانها: عام وخاص وعام وأنت لاتحكم إلا للخاص وهى نفس قاعدة هليل تقريباً مع تخصيصها عند إسماعيل بأن الحكم فيها يتجه للخاص وسيأتى شرحها بعد ذلك .

٢ — العموم والخصوص ثم العموم :

العموم والخصوص ثم العموم ، والخاص هنا وقع بين عامين أحدهما مقدم والآخر مؤخر ، ولكن التفسير هنا يكون إلى جانب الخاص فقط كما فى المثال الأخير من القاعدة السابقة ، وكما جاء فى فقرة التثنية [3]، فهذه الفقرة قد بدأت بعام وهو انفاق هذه الفضة فى كل ما تشتهى نفسك دون تحديد أو تخصيص لأوجه الصرف ، ثم بعد ذلك بدأ التوجيه إلى التخصيص فقالت الفقرة « فى البقر والغنم والخمر والمسكر ، ثم مرة

---

(١) خروج ٢٠ : ١٤ « لا تشته بيت قريبك . لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك ، وقد أشار ناشر كتاب المواريث لربى سعديا الفيومى إلى أن هذه الفقرة من الخروج ٢٠ : ١٧ وهذا صحيح بالنسبة لنسخة كتلطبعة ١٩٣٧ والنسخ الأخرى ، وكذا الترجمة العربية للعهد القديم طبعة بيروت . أما النسخة التى نقلنا عنها هنا وهى النسخة التى بهامشها تفسير رشى وترجوم أونقلوس الآرامى ، طبعة نيويورك ١٩٤٤ فالفقرة فيها خروج ٢٠ : ١٤ (٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٧

(٣) تثنية ١٤ : ٢٦ « وأنفق الفضة فى كل ما تشتهى نفسك فى البقر والغنم والخمر والمسكر ، وكل ما تطلب منك نفسك . وكل هناك أمام الرب إلهك ، وافرح أنت وبيتك » .

أخرى يعود إلى العموم فى قوله وكل ما تطلب منك نفسك . إلا « أن العام هنا يفسر إلى جانب الخاص أكثر من عموميته » (١). ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما جاء بشأن دعاوى الجنايات حسب تسمية التوراة فقد جاء فى الخروج (٢) ، فقد بدأت الفقرة أيضاً بعام « فى كل دعوى جناية » ثم أعقبت ذلك تخصيص الجناية بالنسبة لمن ؟ أو من جهة من ؟ من جهة ثور أو حمار . . . الخ ثم ختمت بعام أيضاً وهو أو مفقود ما .

٣ـ العام الذى يحتاج إلى خاص ، والخاص الذى يحتاج إلى عام :

ومعنى هذا هو العموم الذى لا يتضح معناه إلا بالخصوص ، والخصوص الذى لا يتضح إلا بالعموم أيضاً أى أن كلا منهما مكمل للآخر ولا يتضح معناه إلا به . فمثلا عندما تخبرنا الفقرة عن تقديس البكوريه فى الإنسان والحيوان كما فى الخروج (٣) ؛ فقوله قدس لى كل بكر ، فهذا عام ، ولكنه لا يريد أن يطلق عموميته هذه بل أراد أن يعطى لهذا البكر تخصيصاً أكثر ولكنه يرتبط بعموميته فقال فى موضع آخر(٤)، فلو أنه لم يقل هنا « ذَكَر » وهو الذى أعطى للبكر معنى التخصيص لكنا نقول أن الأنثى التى تولد أولا نقدسها للبكورية ، ولكنه يخصص ويقول كل بكر ذكر « فهذا عام يحتاج فى فهمه إلى التخصيص ، ولا يتضح معناه جيداً إلّا به » (٥).

وأما الخاص الذى يحتاج إلى العام كأن يقول مثلا « قدس لى كل

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٨

(٢) خروج ٢٢ : ٨ « فى كل دعوى جناية من جهة ثور أو حمار أو شاة ، أو ثوب أو مفقود ما يقال أن هذا هو تقدم إلى الله دعواهما فالذى يحكم الله بذنبه يعود صاحبه باثنين » .

(٣) خروج ١٣ : ٢ «قدس لى كل بكر كل فاتح رحم من بنى إسرائيل من الناس ومن البهائم إنه لى».

(٤) تثنية ١٥ : ١٩ « كل بكر ذكر يولد من بقرك ومن غنمك تقدسه للرب إلهك . لا تشتغل على بكر بقرك ولا تجز بكر غنمك » .

(٥) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٨

ذكر » وتركها دون تحديد أو شروط فإنه قد يفهم من هذا كل مولود ذكر سواء فى ذلك إن كان بكراً أو غير بكر ، ولكن الفقرة الأولى تحدد لنا كل بكر ، إذاً فهو يحتاج هنا إلى العموم وهو كل بكر ويحتوى العهد القديم أمثلة عديدة فى هذا الشأن [١].

٤ ـ كل ما كان عاماً وشذ عنه ليعطى معنى آخر بقصد التخفيف :

والمعنى هنا أن كل أمر جاء فى العموم ثم شذ عن العموم ليدل على معنى آخر مطابق لمعناه ، هذا الأمر خرج من العموم للتخفيف وليس للتشديد . ويتضح ذلك من المثال الخاص بما يحدث إذا قتل إنسان إنساناً آخر ولكن عن طريق الخطإ ، ولم تكن هناك نية مبيتة للقتل ، أو إصرار وترصد فماذا يكون الحكم بالنسبة لهذا القاتل ، حسب النص الوارد فى اللاويين فالقاتل يقتل كما فى النص [٢] . إذاً فالعموم هنا هو القتل لمن يقتل إنساناً ، لم يصرح هنا بشىء عما إذا كان قتل عن خطإ أو تعمد . فإذاً فليس هنا حسب نص هذه الفقرة فرق بين العمد والخطإ فى القتل ، وذلك هو العموم . خرج هذا العموم عن فحواه الأصلى ليدل أو ليعطى مفهوماً آخر ، ولكن خروجه عن معناه هنا كان بقصد التخفيف فى الحكم لا التشديد فيه ، ونصت فقرة الخروج صراحة على ذلك عندما حددت أن القاتل الذى لا يتعمد له حكم آخر ، وعقاب أخف [٣] إذا فالقاتل غير المتعمد حسب هذا النص حكمه النفى ولا يجب فيه القتل فالتخريج من العموم هنا قصد به التخفيف ولم يقصد به معنى جديداً يختلف عن معناه فى عموميته ، ففى العموم هناك عقاب لهذا القاتل ، ولكن الذى

(١) انظر لاويين ٢ : ١٤ ، ٢٣ : ١٠

(٢) لاويين ٢٤ : ٢١ « ومن قتل بهيمة يعوض عنها ، ومن قتل إنسانا يقتل » .

(٣) خروج ٢١ : ١٣ « ولكن الذى لم يتعمد بل أوقع الله فى يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه » .

حدث هو أن هذا العقاب عندما وجد ما يخرجه عن عموميته وهو قول النص « الذى يتعمد » خفف من القتل إلى النفى [١].

ومن أمثلة ذلك أيضاً القسم ومن يحنث فى قسمه ، فإذا أقسم إنسان بأن لا يفعل شيئاً ما ثم نسى وفعله عن طريق السهو والخطإ عند ذلك وجب عليه أن يقدم قرباناً حسب نص الفقرات [٢] ، فالحنث باليمين خطيئة واقعة « عندئذ عليه أن يقدم أنثى من الضأن فإن كان فقيراً ولم يتمكن من أن يقدم أنثى الضأن فيقدم يمامتين أو فرخى حمام »[٣] فالخطيئة توجب تقديم القربان وهو فى العام أنثى الضأن إلا أنه خرج عن عموميته للتخفيف على من لا يقدر على ذلك واكتفى بتقديم يمامتين أو فرخى حمام .

٥ - كل ما كان عاماً وشذ عن عموميته ليعطى معنى آخر بقصد التخفيف أو التشديد حسب الوضع القائم :

وتفسير ذلك أن أمراً ما قد يأتى فى العموم ثم يشذ عن هذا العموم ليعطى مفهوماً أو معنى جديداً ليس كمعناه فى العموم . وهذا المعنى الجديد الذى جاء نتيجة خروج الأمر عن عموميته يأتى هنا ليستخدم للتخفيف أو للتشديد حسب مقتضى الحال . وهذا بعكس الأسلوب التفسيرى السابق والذى يخرج فيه الأمر عن عموميته بهدف التخفيف لا التشديد .

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٩

(٢) لاويين ٢ : ٤ - ٧ « وإذا حلف أحد مفترطاً بشفتيه للإساءة أو للإحسان من جميع ما يفترط به الإنسان فى اليمين ، وأخفى عنه ثم علم فهو مذنب فى شىء من ذلك : فان كان يذنب فى شىء من هذه يقر بما قد أخطأ به . ويأتى إلى الرب بذبيحة لإثمه عن خطيته التى أخطأ بها أنثى من الأغنام نعجة أو عنزاً من المعز ذبيحة خطية فيكفر عنه الكاهن من خطيته . وإن لم تنل يده كفاية لشاة فيأتى بذبيحة لإثمه الذى أخطأ به يمامتين أو فرخى حمام إلى الرب أحدهما ذبيحة خطية والآخر محرقة » . (٣) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٩

٦ – كل ما كان عاماً وشذ عن عموميته ليدل على نفسه وعلى العموم أيضاً :

والمقصود من ذلك هو أن يخصص النص التوراتى أمراً من الأمور التى لها صفة العموم ويخرجه من عموميته لا ليدل على نفسه فقط وإنما ليدل على نفسه وعلى العموم كله . ومن الأمثلة التى توضح ذلك ما جاء فى النص فيما يتعلق بأكل ذبيحة السلامة [1] . فالحكم بقطع هذه النفس من شعبها هنا ليس فى الواقع خاص بذبيحة السلامة فقط ، وإنما ينسحب الحكم على جميع القرابين المقدسة كلها ، فتخصيص ذبيحة السلامة خرج النص من عموميتها وهى الذبائح كلها التى تذبح للرب ليدل بها على عمومها وعلى نفسها فى آن واحد .

ويتضح ذلك أكثر من قول النص لمن يترك نسله لعبادة آلهة أخرى ولعبادة الأوثان [2] ، فمولك هنا صنم كان يعبده بنو عمون ، فهو من الأوثان مثل كموش وعشتروت [3] وغيرها من الأوثان التى كانت معروفة فى ذلك الوقت والنص التوراتى قد عدد هذه الأوثان كلها . وحذر من عبادتها . إذاً فهو قد خرج من عموم الأوثان والأصنام كلها ،ولك هذا لا تخصيصاً له فقط ، « ولولا ذلك لقلنا أن عابد مولك فقط هو الذى يستوجب الموت » [4] وهذا يتنافى مع رأى جمهور الفقهاء الذين أوجبوا القتل حتى لمدينة كاملة إذا انغمست فى عبادة الأوثان . إذاً فمولك هنا يدل على

(١) لاويين ٧ : ٢٠ « وأما النفس التى تأكل لحماً من ذبيحة السلامة التى للرب ونجاستها عليه فتقطع تلك النفس من شعبها » .

(٢) لاويين ٢٠ : ٢ « وتقول لبنى إسرائيل . كل إنسان من بنى إسرائيل ومن الغرباء النازلين فى إسرائيل أعطى من زرعه لمولك فإنه يقتل . يرجمه شعب الأرض بالحجارة » .

(٣) انظر فى مولك وغيره من الأوثان : لاويين ١٨ : ٢١ – ملوك أول ١١ : ٧ – ملوك ثانى ٢٣ : ١٠ – أرميا ٣٢ : ٣٥

(٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٨٠

نفسه وعلى بقية الأوثان جميعاً أى يدل على الخصوص من خلال العموم كله .

٧- كل ما كان فى العموم وشذ عنه لمفهوم جديد ، فالنص نفسه الذى يعيده لعموميته :

أى أن الأمر الذى يحتويه العموم ، ثم خرج من هذا العموم ليعطى مفهوماً جديداً ، فلست مطالباً بإعادته لعموميته ولا يمكن ذلك حتى يعيدد النص نفسه شارحاً الأسباب التى دعت إلى ذلك فالنص الذى يتحدث عن الكاهن وأهل بيته ومن يسمح لهم بتناول طعامه كما هو واضح فى نص اللاويين [١] .

من هذه الفقرة نستطيع أن نحدد الأشخاص الذين يسمح لهم بأكل خبز الكاهن وهم مواليد بيته ، فابنته وهى واحدة من مواليد بيته هى الأخرى تستطيع أن تأكل من بيت أبيها ، إلا فى حالة واحدة وهى أن تكون لأجنبى ، فهذه خرجت من عموم بيت الكاهن وأصبحت أجنبية عنه فلا يمكن السماح لها على الإطلاق أن تظل فى هذه العمومية وتأكل من بيت أبيها « إلا إذا أصبحت أرملة وليس لها أولاد فإنها تعود كما كانت فى صباها وتأكل » [٢].

سادساً : الذى يوجد تفسيره فى مكان آخر :

وهذه القاعدة تقابل القاعدة رقم ١٧ من قواعد إليعازر بن يوسى الجليلى ، وهو من تلاميذ عقيبا وتفيد هذه القاعدة أو هذا الأساوب فى

(١) لاويين ٢٢ : ١١ - ١٤ « لكن إذا اشترى كاهن أحداً شراء فضة فهو يأكل منه والمولود فى بيته هما يأكلان من طعامه وإذا صارت ابنة كاهن لرجل أجنبى لا تأكل من رفيعة الأقداس: وأما ابنة كاهن قد صارت أرملة أو مطلقة ولم يكن لها نسل ورجعت إلى بيت أبيها كما فى صباها فتأكل من طعام أبيها لكن كل أجنبى لا يأكل منه ».

(٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٨١ انظر أيضاً : خروج ٢١ : ٢٨ ، ١٩ : ٢١ - ٢٤

التفسير أن هناك بعض الأمور قد وردت فى التوراة دون أن يتضح فحواها وضوحاً مباشراً فى نفس النص التى وردت فيه ، إلا أنه يرد فى فقرة أخرى أو نص آخر ما يفسر الغموض فيها ويوضحها . ومن الأمثلة التى تضرب للدلالة على ذلك ما حدث لسدوم وعمّورة عقب خروج لوط منها فتصف التوراة ذلك فى سفر التكوين (١).

من هذه الفقرة نجد أنه ذكر أن السماء قد أمطرت على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً ، ثم عاد بعد ذلك ليخبرنا أن زوجة لوط قد نظرت خلفه عمود ملح ولم يوضح لنا ما إذا كانت السماء قد أمطرت كبريتاً وناراً ، أم كبريتاً وملحاً أو ما هو المقصود هنا بكلمة ملح .

وجاء تفسير ذلك فى فقرة أخرى فى التثنية (٢) .

فذكر هنا الملح بدلا من النار ، وتفاعل الملح مع الكبريت أدى بلا شك إلى إحراق الأرض وجعلها غير صالحة للزراعة ، ولعل ذلك ما قصده فى الفقرة الأولى من كلمة نار ، أى الحريق المدمر الذى أحرق الزرع والنسل وأفسد التربة الزراعية نفسها . وفى ثنايا النص التوراتى العديد من الفقرات التى تصلح كمثل لهذه القاعدة التفسيرية التى ذكرها هلليل . وقد يكون المعنى واضحاً فى الفقرة الأولى دون حاجة إلى الفقرة الثانية وذلك لأن زوجة لوط ، نظرت خلفها فوجدت سدوم وعمورة قد صارتا مالحتين غير صالحتين للزراعة فلا نحتاج عندئذ للفقرة الثانية .

(١) تك ١٩ : ٢٤ – ٢٦ « فأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتا وناراً من عند الرب من السماء ، وقلب تلك المدن وكل الدائرة وجميع سكان المدن ونبات الأرض . ونظرت امرأته من ورائه فصارت عمود ملح » . (٢) تثنية ٢٩ : ٢٢ « كبريت وملح كل أرضها حريق. لا تزرع ولا تنبت ولا يطلع فيها عشب ما كانقلاب سدوم وعمورة، وأدمه وصبوريم التى قلبها الرب بغضبه وسخطه . انظر أيضاً : خروج ١٩ : ٢١ – ٢٤ ، تك ٢ : ٨ تشرح فى حزقيال ٢٨ : ١٣ ، اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ١٠٢ ، تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٢

سابعاً : الأمر المفسر من فحواه :

وهو ما يعرف من مضمون الخبر أو من فحوى القصة أو النص الموجود. وتقابل هذه القاعدة ما نجد عند الحبر إسماعيل فى قاعدتيه الحادية عشر والثانية عشر . ويفهم من قاعدة هلايل هذه أنه قد يرد النص مفسراً فى الظاهر لا غموض فيه ، ولكن يترتب على قبول هذا التفسير الظاهرى اتخاذ حكم من الأحكام أو ضرورة تنفيذ أمر من الأوامر لا يقصده النص فى حد ذاته ، وهنا فتفسير النص بظاهرة فقط قد يوقع فى المحظور ، فيجب عند ذلك أن ينظر إلى مضمون النص حتى يمكن تفهمه ومن ذلك مثلا ما يبدو من ظاهر بشأن الأمر الإلهى للكاهن بعدم الخروج حسب ما جاء فى النص التوراتى فى سر اللاويين [1] .

فظاهر النص من هذه الفقرة يقول بعدم خروج الكاهن من المقدس بصورة مطلقة ، ولا شك أن ليس هذا هو التفسير السليم لهذه الفقرة ، وإنما صحة ذلك أن « لا يخرج الكاهن من مقدسه خلف جثة الميت » ، وهذا يفهم من سياق ومضمون القصة كلها ، ولولا ذلك لكنا مجبرين بأن لا يخرج من مقدسه طيلة حياته [2].

نظرة عامة :

تلك كانت الأساليب أو القواعد التفسيرية السبعة التى وضعها هلايل الشيخ فى عصر الرواة الأول (عصر الأزواج) وذلك لتوضيح وتفسير التوراة لدى جمهور اليهود من ناحية ولدى من يقوم بالتفسير نفسه للجمهور من ناحية أخرى . أما الحبر إسماعيل فيبدو أنه لم يرق له أن

(١) لاويين ٢١ : ١٢ « ولا يخرج من المقدس لئلا يدنس مقدس إلهه ، لأن اكليل دهن مسحه إلهه عليه . أنا الرب ».

(٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٢ انظر أيضاً : لاويين ١٣ : ٤٠ فى الشخص الذى ذهب شعر رأسه. تثنية ٢٤ : ٥ فى مسألة خروج المتزوج إلى الحرب.

تكون هذه الأساليب ، والأسس التى سيهتدى بمقتضاها الكثيرون ، غامضة ومبهمة فى كلمات تكاد تكون مختصرة قد يصعب فهمها ، ومن هنا منح المعلم والتلميذ فرصة أوسع ليفهم من خلال مواده الثلاث عشرة مادة كيف يفسر ويوضح . ومن هنا كانت مواده تعطى تفصيلات أكثر من مواد هلليل ويمكن ملاحظة ذلك فيما يلى :

١ ـ من الواضح أن الأساليب التفسيرية الأربعة الأولى واحدة ، دون تغيير عند هلليل والحبر إسماعيل.

٢ ـ أما القاعدة الخامسة عند هلليل وهى التى تتحدث عن العام والخاص فقد توسع فيها الحبر إسماعيل توسعاً كبيراً . . ولم يقصرها فقط على مفهوم العموم والخصوص إجمالا بل تناول هذا العموم وهذا الخصوص بالتفصيل وما يخرج منهما على ما مر بنا حتى وصل تفصيل هذه القاعدة عنده إلى ست قواعد من الرابعة إلى العاشرة .

٣ ـ القاعدة السادسة عند هلايل لا نظير لها عند رابى إسماعيل .

٤ ـ القاعدة السابعة عند هلليل يمكن أن تحتوى القاعدتين الحادية عشرة والثانية عشر عند الحبر إسماعيل .

٥ ـ القاعدة الأخيرة عند إسماعيل لا نظير لها عند هلايل ، وربما تكون هى القاعدة الوحيدة التى أضافها إسماعيل إلى قواعد هلليل السبعة ، ولذا نجد أن قواعد إسماعيل قد سبقه بها هلايل فيما عدا القاعدة الأخيرة وهى القاعدة الثالثة عشر وهذا نصها :

«تعارض فقرتين مع بعضهما إلى أن تظهر ثالثة فتحسم الأمر معهما».

وهذه القاعدة تعنى أنه قد يرد فى النص التوراتى فقرتان يبدوالتعارض والتناقض فى مضمونهما إلا أن هناك فقرة ثالثة تأتى لتزيل هذا التناقض

وتوضحه وتحسم هذا الخلاف بينهما ، ومثال ذلك ما حدث من خلاف حول قيمة المبلغ الذى دفعه داود عليه السلام عندما أراد شراء قطعة أرض من أرنان اليبوسى ليبنى عليها بيت للرب حسب وصية الرب إلهه طبقاً لما جاء فى الفقرة الأولى [١] ، ثم بعد ذلك نجد فقرة أخرى تخبرنا بمبلغ جديد دفعه داود ثمناً لشراء هذا البيدر يخالف فى قيمته المبلغ الذى ذكر فى الفقرة الأولى حيث جاء فيها أنه دفع الثمن ذهباً وليس فضة [٢] «فالتناقض واضح بين هاتين الفقرتين فى قيمة المبلغ الذى دفعه داود لأرنان اليبوسى مقابل هذا المكان إلا أنك تجد بعد ذلك فقرة ثالثة تحسم الأمر » [٣] .

« ويقول داود هذا البيت لله ، والستمائة كانوا يؤخذون من جميع إسرائيل مقسمين ١٢ جزءاً » [٤] ومعنى هذا أن قول داود ـ هذا بيت الله ـ يعنى أنه لم يشتر هذا المكان لنفسه أولا بل ليبنى عليه مذبحاً للرب ، وهذا يخص أسباط إسرائيل كلهم « دفع داود ما يخص يهودا منها خمسين شاقلا » [٥] وهذا هو المبلغ الذى ذكر فى الفقرة الأولى ، إذاً فالفقرة الأخيرة الواردة فى أخبار الأيام الأول (٢٢ : ١) هى التى حسمت هذا التناقض الوارد فى الفقرتين السابقتين .

ومع ذلك فإن الخلاف بين الفقرتين لم يحسم حسما كاملا فى الفقرة الثالثة ، إذ نجد أن المبلغ الأول الذى دفعه داود كان من الفضة ، والمبلغ الثانى كان ذهباً والفارق فى القيمة بين الاثنين واضح اللهم إلا إذا كان

---

(١) صموئيل الثانى ٢٤ : ٢٤ « فقال الملك داود لأرونة ، لا بل أشترى منك بثمن ، ولا أصعد للرب إلهى محرقات مجانية ، فاشترى داود البيدر والبقر » بخمسين شاقلا من الفضة » .

(٢) أخبار الأيام الأول ٢١ : ٢٥ « ودفع داود لأرنان عن المكان ذهباً وزنه ستمائة شاقل » . والشاقل : عملة مالية كانت مستخدمة قديما لدى اليهود ، وقد أعيد استخدام هذه العملة حالياً .

(٣) أخبار الأيام الأول ٢٢ : ١ « فقال داود هذا هو بيت الرب الإله ، وهذا هو مذبح المحرقة لإسرائيل ». (٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٣ (٥) نفس المصدر والصفحة.

هذا الفارق المتعارف عليه اليوم بين الذهب والفضة لم يكن موجوداً فى تلك الفترة ولا نعتقد ذلك . وهناك أمثلة أخرى (١) على هذه القاعدة نجدها فى ثنايا النص التوراتى .

قواعد إليعازر بن يوسى الجليلى :

أما قواعد الحبر إليعازر بن يوسى الجايلى وعددها اثنتان وثلاثون قاعدة أو أسلوباً فهى عبارة عن مزيد من التفصيل لما سبق من القواعد ، واستخدمت بصورة أوسع فى الأجادا وليس فى الهلاخا « ولم يستخدم الجاءونيم تلك المناهج ومن الذين استخدموها من المفسرين فى عصور بعد ذلك موسى هادرشان ، واستخدم مروان بن جناح الأسلوب التاسع عشر من هذه الأساليب فى كتابه اللمع ، واستخدمه داود قمحى فى تفسيره لأرميا ٢٣ : ٢٦ وقال أن مروان بن جناح استخدم الأسلوب رقم عشرين ، أما رشى فقد استخدم منها فى تفسيره للتوراة بضعة مناهج ، ففى صموئيل الأول ١ : ١١ يقول وهذا وجدته فى أجادا ربى يوسى الجليلى » (٢).

والملامح العامة التى يمكن أن نلاحظها فى أساليب إليعازر أنه كان يهتم بكل دقائق النص اهتماماً بالغاً ، فقد كان يهتم بتركيب الجملة والاستخدامات المختلفة للحروف والأدوات فيها ، ويتضح هذا الاهتمام جلياً فى أساليبه الأربعة الأولى « والتى تعالج فكرة الاحتواء والاستثناء فى النص فى الأسلوب الأول (٣) نجد الأدوات Et , Gm , Af تشير إلى الشمول والاحتواء والكثرة فمثلا فى تكوين ١ : ١ فهى تشمل الشمس والقمر والكواكب » (٤). فهو لم يترك صغيرة ولا كبيرة فى النص

(١) انظر : خروج ١٢ : ٥ ويناقضها تثنية ١٦ : ٢ . ويحسم الخلاف خروج ١٢ : ٢١ . خاص بذبيحة الفصح صم٢ ٢٤ : ٤٠ . تختلف مع أخ١ ٢١ : ٥ ويحسم الخلاف ٢٧ : ١ خاص بعدد إسرائيل.

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٠١

(٣) وهو « بكثرة ».

(٤) Introduction to the Talmud and Midrash· p. 98.

المدون إلا ولها عنده مفهوماً معيناً ، ولعل ذلك ما جعل المفسرون بعده يقولون عنه أينما تسمع إلى أقوال ربى إليعازر بن يوسى الجليلى دقق السمع».

هذه الدقة فى الوقوف على محتويات النص هى بلا شك التى دفعته إلى أن يضاعف من أساليبه ويزيد على من سبقوه . وهذه الأساليب منها ما استخدمه رابى إليعازر ومنها ما نجد مقابلا له عند كل من هلليل وإسماعيل مع تغييرات طفيفة ومن أمثلة ذلك :

١ — نجد الأسلوبين الخامس والسادس عند إليعازر هما نفس أسلوب هلليل الأول إلا أن رابى إليعازر فصلها إلى أسلوبين .

٢ — الأساوب السابع عند رابى إليعازر هو نفسه الأساوب الثانى عند كل من هلليل وإسماعيل .

٣ — الأسلوب الثانى عند رابى إليعازر فصله كل من إسماعيل وهلليل وجعلا منه أساوبين هما الثالث والرابع عندهما على النحو التالى : بناء رئيسى من فقرة واحدة وبناء رئيسى من فقرتين .

٤ — الأسلوب الخامس عشر عند رابى إليعازر هو نفس الأساوب الثالث عشر عند رابى إسماعيل والذى لا نظير له عند هلليل .

ومن أمثلة ما استحدثه إليعازر من أساليب لا نظير لها عند كل من هلليل وإسماعيل الأسلوب السادس عشر أى أمر فريد فى مكانه ، أى لم يرد سوى مرة واحدة فقط كما فى ملاخى ٢ : ١٦ « فهذا التعبير لا يقع فى أى مكان آخر فى أنبياء ما بعد المنفى » (١). ولعل هذه المادة هى ما دفعت سعديا جاءون بعد ذلك إلى استخراج الكلمات المفردة فى النص التوراتى

(١) Introduction to the Talmud and Midrash p. 95.

بعد ذلك ويفسرها والتى أُطلق عليها تفسير السبعين لفظة الفردة .

واهتم أيضاً بالتركيز على الصيغ البلاغية وأهميتها فى التفسير واستحدث لذلك الأُسلوب السابع والعشرين وهو ما يسمى فى البلاغة بالتورية ، كما أنه اتجه إلى التفسيرات الرمزية والتى تعتمد باستمرار على الاختصارات وإعطاء حروف الكلمة مفهوماً جديداً يخرج عن كونها حروف هجاء أو أصوات لغوية ، ويتضح ذلك من أُسلوبيه التاسع والعشرين ، والثلاثين .

ومع ذلك فإنه يقال أنه كانت « توجد هناك أساليب أُخرى مستخدمة للهلاخا والهجادا ، وعلى وجه الخصوص فقد اتبع إليعازر بن عزاريا وعقيبا وإليعازر هيرقانوس فى تفاسيرهم للعهد القديم أُسلوباً جديداً وهو أن كل جزء فى النص التوراتى وجد قريباً من جزء آخر يجب تفسيره بالنظر إلى الفقرة المجاورة له والقريبة منه » (١).

* * *

(١) Introduction to the Talmud and Midrash. p. 98.

المناهج التلقيدية فى التفسير

مع بداية نزول الوحى على نبى من الأنبياء ، ومع تصديه لمهمة إبلاغ الوحى لقومه ، يبدأ الاهتمام بتوضيح وشرح ما قد يكتنف هذا الوحى من غموض لدى جمهور المستمعين ، ولذلك يقال أن موسى عليه السلام كان المفسر الأول لنص التوراة بما كان يقوم به من شرح له وإفهامه لقومه . كذلك كان الأنبياء يعتبرون وعاظاً ومفسرين و مرشدين لأقوامهم ، وباستمرار الوعظ والإرشاد مع الجماهير تستمر العملية التفسيرية ، وتتغير صورتها وأشكالها وأهدافها من جيل إلى جيل ، ومن عصر إلى آخر . ويختلف كذلك موضوع التفسير حسب الزمان والمكان .

وفى العصر الوسيط ، ومع بداية اهتمام أحبار اليهود بنصوص التوراة ومحاولة الوقوف على ما تحتويه تلك النصوص من أحكام وشرائع وغير ذلك من الأمور التى تنظم حياة الفرد والمجتمع اليهودى ، ومع هذه البداية بدأ اليهود يطورون أسلوباً من أربع مناهج لتفسير التوراة ، كل منهج منها يعطى دلالة معينة ، وفهماً خاصاً لمعانى ألفاظ النص ومضمونه وما قد يستفاد منه ، وإن كانت هذه المناهج الأربعة يجمعها هدف واحد هو توضيح النص وتسهيل فهم الجماهير له كل حسب مستواه الفكرى والثقافى والروحى « وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم « الفردوس » وهو يعنى الجنة وهذه اللفظة تمثل أوائل كلمات أربع كلها موجودة فى النص العبرى (بِشاط) ، وهو المعنى الحرفى ، (رِمِز) وهو المعنى المجازى (دِراش) وهو المعنى الوعظى والأخلاقى (سود) وهو المعنى الصوفى ، فطبيعة الكتاب تكشف عن نفسها فى طرق متعددة موحية بأبعاد مختلفة لسامعيه»(١).

(١) Fishbane, Michael; A Reinterpretation of Mediveal Exegesis. Journal of the American accademy of Religion. p. 713. December 1975. V. XLIII. U.S.A.

ولعل أقرب المعانى المستفادة من « الفردوس » أنها تعنى « الطريق إلى الجنة » بمعنى أن المقصود هنا هو أن من يمتلك زمام التفسير بهذه المناهج الأربعة مجتمعة ، أو من يتمكن من أن يفسر التوراة بهذه الطرق الأربعة فهو بلا شك قد بلغ درجة من العلم والثقافة والروحية والدينية تجعل الطريق إلى الجنة أمامه ممهداً . ويبدو أن اليهود كانوا يهتمون روحياً على الأقل بهذه اللفظة ، وأنها كانت تعنى بالنسبة لهم الحرص الشديد على التمسك بالأمور الدينية وما يؤدى بهم فى النهاية إلى الجنة ، ومن هنا نجد كثيراً منهم قد وضعوا المؤلفات الدينية والفقهية وعنونوها باسم الفردوس كما فعل رشى عندما ألف كتاباً يضم فتاوى واستفسارات وقواعد دينية بهذا الاسم ، ولعله كان يقصد أن من يتمسك ويتبع ما جاء فى هذا الكتاب فمأواه الجنة .

وهذه المناهج الأربعة ولو أن هدفها جميعاً هو توضيح النص وتقريب معناه إلى السامع أو القارئ . إلا أنها تختلف فى الطريقة التى ينتهجها كل منهج منها ، وما يعتمد عليه من أسس فى التفسير . وهذه المناهج هى :

أولا : البشاط :

ويعنى لغةً البسيط ، الحرفى ، المنطقى ، ويعنى اصطلاحاً : « التفسير البسيط ، أو الحرفى للكتب وتفسير التوراة طبقاً لمعناها الطبيعى المنطقى ، وليس طبقاً لمعناها الوعظى » (١). وهذا المنهج فى التفسير يعتبر هوالمنهج الشائع من هذه المناهج ، وعليه قامت معظم التفاسير منذ العصر الوسيط ، فهو « يهدف إلى شرح الغامض فى النص أو التوسع فى معناه فى شكل هو أقرب إلى النص » (٢).

---

(١) ابن شوشان ، ص ١٣٢٦

(٢) The Interpreter Dic. p. 436.

ولعل السبب فى شيوع هذا المنهج وتفضيل معظم المفسرين إلى أن يسلكوا هذا الطريق هو السهولة والبساطة فى الشرح والتوضيح ، وعدم لجوء المفسر إلى إجهاد نفسه وتَكَلُّفِه إيجاد المعانى ، وتحميل الألفاظ معانى لا تحتملها ، والبعد عن الإسهاب الممل المعتمد على سرد القصص والفلكلور الشعبي عند تفسير النص ، وعلى الرغم من البساطة الواضحة فى هذا المنهج إلا أنه يحتاج من المفسر إلى يقظة دينية وذهنية ليتمكن من التفرقة بين المعانى الحرفية للألفاظ . وبين ما يدل عليه ظاهرها فى النص ، وإلا أوقع نفسه فى المحظور ، كما فى تفسير فقرات التشبيه والتجسيم مثلا ، إذ لا يجب أن تفسر بمعناها الحرفى الظاهر ، وإنما يجب أن يصرف المعنى عن ظاهره ، مع تفسيرها مجازياً . ومن هنا يقال إنه « قد يتسبب التفسير الحرفى فى أخطاء جسيمة فيما يتعلق بالذات الإلهية »(١)

هذا اللبس الذى يكتنف منهج البشاط ، والذى يتطلب تفهماً من المفسر للنص فى مثل المواقف السابقة هو الذى جعل بعض الباحثين المحدثين يطرح عدة تساؤلات حول المقصود بمعنى البشاط فى التفسير ، وما هو المقصود منه فيقول « ولكن ما هو المعنى الحرفى ، وماذا نعنى بالفهم الحرفى للنص ؟ . . هل هو المعنى الحرفى للنص كما هو أى حسب المعانى المتفق عليها للكلمات ؟ . . وفيما يختص مثلا برؤى يعقوب ، فهل يعتبر هذا وصف لصراع فعلى ، وهل هو صراع فعلى أم أنه انعكاس لصراع داخلى لدى يعقوب نفسه ؟ هل هو حلم أم أنه رمز مجازى للأُمة فيما يتعلق بتسمية يعقوب إسرائيل ؟ وكيف فهم الإسرائيلى القديم هذا الحلم حرفياً » .(٢) ثم بعد كل هذه التساؤلات كلها يجيب بأن النص وحْدَة

(١) Liber, Mourice, Rashi. p. 107.

(٢) Fishbane, Micheal: A Reinterpretation of Medivcal Exegesis p. 712.

متكاملة ، وأن معناه الحرفى لا يقصد به حرفية الألفاظ فيه فقط ، بل يجب مراعاة وحداته التركيبية كلها بالإضافة إلى مجالاتها وعلاقاتها مع بعضها ، وكذلك مراعاة سياق المعنى العام للنص ككل مع ربط فقراته بعضها إلى البعض . وبذلك يمكن القول بأن التفسير الحرفى أو البشاط ليس سوى « نقل الإحساس البسيط والأصيل فى الفقرة ، ومن هنا أطلق عليه المعنى البسيط ، ولاكتشاف هذا المعنى البسيط فى النص استخدم الربانيون كل الوسائل العامية المتاحة لهم ، ومنها معرفة التراكيب النحوية ، والمقارنة بالفقرات المتشابهة ، ودراسة المضمون والخلفية التاريخية ، وفحص الأساوب والمفردات »(١).

وعلى ذلك فإن المفسر الذى يسلك هذا المنهج فى التفسير لابد وأن يرتبط بالنص ارتباطاً تاماً ، ويشعر به من خلال ألفاظه وتراكيبه وسياقه دون أن يفترض لتفسيره أفكاراً مسبقة ، وذلك حتى يرى فى النص ما هو فيه فقط ، دون أن يتعصب لفكرة من الأفكار أو رأى من الآراء . ويعد كل من سعديا سعيد الفيومى فى بغداد — أواخر القرن التاسع إلى منتصف العاشر — ورشى فى فرنسا من أهم مفسرى العهد القديم طبقاً لمنهج البشاط ، وكان رشى دائماً يردد قوله المأثور بأن التوراة لا تخرج عن معناها البسيط .

ثانياً : الرمز ، المجاز :

وهو المنهج الثانى من مناهج التفسير القديم عند اليهود ، وهو يعنى التفسير الرمزى أو المجازى ، ولا يعتمد المفسر المجازى إعتماداً كاملا على المعانى الحرفية للألفاظ ، وإنما يحتاج إلى عوامل خارجية عن النص نفسه ، وتظهر هنا قدرة المفسر على كشف المعانى الكامنة فى ثنايا النص .مستخدماً

(١) The Judaic Heritage p. 146.

ما لديه من معلومات خارجية وثقافة دينية واسعة وخيال إلى غير ذلك من الوسائل التى تعينه على استخراج المعانى المجازية فى النص .

وبناء على هذا فإنه يمكن الوقوف على الفارق بين كل من المنهج الطبيعى فى التفسير والمنهج المجازى فى أن الأول يعتمد بالدرجة الأولى على كلمات النص ، وتراكيبه وارتباط السياق العام لمعنى الفقرات ، أى أن هناك علاقة ثنائية مستمرة بين النص وبين المفسر طالما كانت العملية التفسيرية قائمة « فى حين أن المفسر المجازى لا يرتبط بحرفية النص ، ويكون هناك فاصل بين كلمات النص والمفسر » (١).

ولم ينتشر هذا المنهج بين اليهود بالصورة التى كان عليها منهج البشاط التفسيرى ، وربما يرجع ذلك إلى أن اليهود فى بداية اهتمامهم بالنص كانوا يهدفون إلى توضيح ما يتضمنه الجمهور ، ولم يكن هناك ما يستدعى الغوص فى المعانى والتكلف فى الأسلوب بقدر ما يحتاج الأمر إلى إظهار الأوامر والأحكام وما ينظم حياتهم الدينية والاجتماعية .

ثالثاً : « الدراش » التفسير الوعظى :

والدراش صيغة مشتقة من الفعل العبرى dāraš بمعنى أوضح ، فسر ، أرشد ، وعظ ، ويستخدم فى مجال الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة ليعنى شرح النصوص والكتب الدينية بعيداً عن معناها الحرفى البسيط وإنما عن طريق التوسع واستخدام عوامل أخرى . ولهذا فالدراش عبارة عن « توضيح فقرات العهد القديم لا طبقاً لمعناها البسيط ، وإنما عن طريق التوسع والإضافة والجدل واستخدام الأجادا » (٢). وللمفسر فى

---

(١) A Reinterpretation of Mediveal Exegesis p. 713.

(٢) ابن شوشان ، ص ٢٤٩

هذه الحالة حرية التلاعب بألفاظ النص ، وإحداث تغييرات فيه وضرب الأمثلة المناسبة والقصص الوعظية التى تعينه على التأثير على السامع أو القارئ .

وينقسم الدراش إلى قسمين : إما دراش هلاخى ، أو دراش أجادى فإذا كان الأمر يتعلق بالشريعة أو القوانين الدينية فإنه يسمى دراش هلاخى أو تفسير تشريعى ، أما إذا كان الموضوع يتعلق بالعقائد أو الأمور الأخلاقية ، أو الأعمال اليومية ، فالدراش هنا يسمى دراش أجادى أو تفسير وعظى أو التفسير الأجادى الأخلاقى » (١) ويفهم من هذا أن القسم الأول يهتم بتفسير وتنظيم شكل وصفة الأمور الدينية الخارجية المتعلقة بالقوانين والشرائع وتنظيم الطقوس وكيفيتها طبقاً لما ورد فى النص من ناحية ، وتبعاً للأوضاع الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى . بينما الثانى يهتم بالدرجة الأولى بمخاطبة القلوب والتركيز على الأمورالروحية والأخلاقية للفرد اليهودى ، ولذلك حظى منهج الدراش باهتمام كبير من المفسرين ، ووضعوا له ضوابط وحدود تنظمه ، وهى التى تعرف فى تاريخ التفسير الدينى بالمقاييس أو الأساليب التفسيرية للتوراة والتى تسمى أساليب التوراة وهى التى بدأها هلليل الشيخ بالأساليب السبعة ثم طورها بعد ذلك الحبر إسماعيل وأطلق عليها الثلاثة عشر أسلوباً التى تفسر بها التوراة وزادها الحبر إليعازر بن يوسى الجليلى إلى أن بلغت ثنتان وثلاثين أسلوباً فى الأجادا (٢).

وتعتبر فترة الحبر إسماعيل والحبر عقيبا من أزهى فترات التفسير الدراشى ، وهذا يؤكد أن هذا المنهج يخضع فيه المفسر غالباً إلى الظروف

---

(١) Liber, Mourice: Rashi p. 107.

(٢) انظر أساليب التفسير.

التى عليها جمهور الشعب اليهودى (١) ؛ فى القرن الثانى أكمل هـذان العالمان وتلاميذهما الأساليب والوسائل التى « استطاع عن طريقها يوحنان ابن زكاى تثبيت التقاليد اليهودية بعد دمار الهيكل » (٢) وقد حدث هذا على الرغم مما كان هناك من اختلافات بين مدرسة عقيبا ومدرسة إسماعيل فى التفسير حيث اشتهر عقيبا بالدقة فى تحقيق النص وتفسيره كمـا تقول دائرة المعارف اليهودية . ولم يكن يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وتجد لديه تفسيراً لها واهتماماً فى أسلوب دراشى وعظى . بينما كان الحبر إسماعيل يعتقد أن تفسير التوراة يجب أن يسير وفق نظام ثابت وقواعد موضوعة ، وكان ينتقد مدرسة رابى عقيبا فى التفسير ، ويتهمها بالابتعاد عن النص والإفراط فى الخيال الأجادى « ولذلك كان يقول لرابى عقيبا . حقاً أنك تقول للنص اصمت حتى أفسرك تفسيراً دراشياً . وهو يعنى بذلك هنا اتهام عقيبا بعدم ترك النص تقديم نفسه ، ولا يتركه يعبر عن معناه » (٣)

ومفسر الدراش يكاد يقترب من مفسر المجاز فى أن كلا منهما لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكلمات النص ومعناها الحرفى البسيط . وإنما يعتمد مفسر الدراش على معلومات خارجة عن النص من تجاربه ومعايشته وثقافته وخياله وإن كان خياله يكاد أن يكون محدوداً خاصة عند تسفيره الدراشى (الهلاخى) فتفسير نصوص الخروج مثلا . وما يتصل بها من مواعظ وعبر تتطلب من المفسر محاولة التعايش مع الحدث بخياله ؛ ليتمكن من استخراج مواضع العبرة والتعلم .

(١) من الثابت تاريخياً أن فترة الحبر عقيبا كانت فترة قلق واضطراب بالنسبة لليهود ، واصطدام مستمر مع جيوش الرومان ، ونشبت الثورة اليهودية المعروفة بثورة بروكوخبا والتى اشترك عقيبا نفسه فيها اشتراكاً فعلياً وأعلن أن قائدها هو المسيح المنتظر مخالفاً بذلك رأى فقهاء اليهود فى ذلك الوقت . وفشلت الثورة بعد أن أحرزت انتصاراً مؤقتاً ، وذهب عقيبا ضحية هذه الثورة حيث قتله الرومان نتيجة لموقفه المؤيد لهذه الثورة .

(٢) A Reinterpretation of Mediveal Exegesis. p.713. (٣) نفس المصدر والصفحة .

وعلى الرغم من أن البشاط كان يعتبر هو المنهج السائد لدى اليهود ، إلا أن الدراش كان ينافسه هذه السيادة ، بل كان أكثر منه شهرة فى فترات متفاوتة حيث كان يشيع بين المفسرين فى المدارس الدينية المختلفة وقد ساعد على شيوع هذا المنهج بين اليهود ما كان يسود الحياة الدينية خاصة فى فترة الهيكل الثانى من أمور لم يكن لها مصدر فى الشريعة المكتوبة « فإن عدداً من الطقوس الدينية ذات صفة أقل قدسية وأقل جبرية قد نشأت فى هذه الفترة وبعدها ، فرضتها الشريعة الشفوية ، ولم يكن لهذه الطقوس أساس فى الشريعة المكتوبة » (١). وذلك على الرغم من أن هذه الطقوس الدينية قد أخذت طابعاً اتفق عليه بين طوائف اليهود ، وذلك نتيجة لهذه الممارسة الطويلة لها أو عن طريق فرض السلطات الدينية . ومع هذا « فقد فطن رؤساء المدارس الدينية إلى ما قد ينتج عن التوسع فى اتباع هذا المنهج والإفراط فيه من خطورة ، وحتى يضعوا ضوابط معقولة له فقد قرروا عدم قبول أى تفسير لا يتفق مع المعنى البسيط للنص » (٢). ولعل ذلك ما دفع بعض مفسرى العصر الوسيط إلى أن يمزجوا منهجى البشاط والدراش ويستخدمونهما جنباً إلى جنب فى تفاسيرهم ، « وكان رشى من أحرص المفسرين على البشاط مع عدم إهماله الدراش خاصة إذا لم يتعارض مع المعنى الطبيعى للنص وأعلن ذلك فى شروحه » (٣).

رابعاً : « السود » التفسير الصوفى :

وتستخدم هذه اللفظة فى مصطلح التفسير الدينى اليهودى لكى تؤدى المعنى الباطن الخفى لألفاظ النص ، أو المعنى الروحانى الصوفى لها . فالنص قد يحتوى الكثير من التعاليم والأوامر والمواعظ تظهر باستمرار للمفسر فيكشف

(١) Liber, Mourice: Rashi p. 108.

(٢) The Judaic Heritage p. 145.

(٣) انظر تفسير رشي لفقرة التكوين ١ : ١

عنها ، إلا أن المفسر الصوفى ينظر إلى النص وألفاظــه نظرة تختلف عن غيره فهو ينظر إليه بقلبه نظرة خلود وتنزيه ، وقد يرى فيه نفس ما يراه مفسر البشاط والمجاز أو الدراش إلا أنه يزيد عليهم روحانية صوفية زائدة تجعله يرى فيه ما لا يراه غيره .

ويقوم التفسير الصوفى أساساً على النظ ة الدقيقة لكلمات النص عن طريق استخدام الرياضة الذهنية مع حروف الألفاظ ، فهو إما أن يحسب هذه الحروف بقيمتها العددية (١) ، وإما بتغيير وتبديل الحروف واعتبارها أحياناً اختصاراً لكلمات لم يشأ الله أن يكشف عنها لحكمة يعلمها. كما فسر الحبر إليعازر والحبر يهوشع كلمة Pãhaz فى فقرة التكوين ٤٩ : ٤ على أنها اختصار لثلاث كلمات تبدأ الأولى بالفاء ، والثانية بالحاء ، والثالثة بالزاى (٢) .

وقد ظل هذا المنهج يسير جنباً إلى جنب مع المناهج التفسيرية الأخرى ولو بدرجة أقل انتشاراً منهم ، وأحياناً نجد بعض المفسرين الذين ينتهجون البشاط أو الدراش يشيرون إليه فى تفاسيرهم وقد يستخدمونه أحياناً (٣) .

وعندما انتشر مذهب القبالة الصوفى فى العصور الوسطى توسع هؤلاء فى التفسير الصوفى مستخدمين طريقة حساب الجُمَّل فى الحروف أو تبديل حروف الكلمة وكان من أشهر من فسر بذلك موسى بن نحمان (٤). وكان الهدف الذى يسعى إليه المفسر الصوفى هو أن « يجعل للنص معنى أزلياً ، وأن يبرهن على أن كل قراءة جديدة فيه ، وكل كشف جديد إنما هو وحى جديد للنص » (٥). وإثبات عودة أزلية ودعومة المعانى إلى الله وحده .

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ص ٢٨٠

(٢) ARcinterpretation of Mediveal Exegesis: p. 713.

(٣) انظر تفسير إبراهيم بن عزرا لفقرة الخروج ١٤ : ١٤

(٤) اوتسر يسرائيل ، جـ ٣ ص ٢٨٠ ، وانظر القاموس المفسر ص ٤٥٠

(٥) Reinterpretation of Mediveal Exegesis p. 720.

الباب الاول

رشى وعصــــــره

الفصل الاول : مدارس الجاءونيم وجهودها فى التفسير .

الفصل الثانى : مدارس التفسير فى الاندلس .

الفصل الثالث : رشى حياته واعماله .

الباب الأول

الفصل الأول

مدارس الجاءونيم وجهودها فى التفسير

لقد كانت صعبة تلك المراحل التى مر بها التفسير الدينى اليهودى للنص التوراتى منذ عصر النساخ إلى آخر عصر المناطقة أو الموفقين والذين كان يطلق عليهم (السبورائيم) . فقد وضعت تلك الأجيال المتعاقبة أسس التقاليد الدينية ، وأرست دعائم البناء الروحى لليهودية مما سهل السبيل أمام من جاءوا بعدهم من الفقهاء والمفسرين .

وعقب عصر السبورائيم مرت فترة من الزمن هدأت فيها الحركة الثقافية الدينية اليهودية بعض الشىء ، إلا أنها مع ذلك لم تتوقف على الإطلاق ، بل أخذت تعمل فى هدوء نسبى ، لم نتعوده فى أجيال العلماء السابقين . هذه الفترة ما بين عصر السبورائيم وبين ظهور مدارس الجاءونيم والتى هدأت فيها الحركة التفسيرية والفقهية للنصوص الدينية اليهودية يبدو أنها كانت فترة ترقب وانتظـار . ترقب لهذا الصراع القائم بين الحق والباطل ، بين النور الجديد الذى بدأ يسطع فى سماء الجزيرة العربية فى مكة ويثرب ، نور الإسلام الحنيف الذى حمل أمانة إبلاغه إلى الناس كافة نبى الحق محمد بن عبد الله الذى لا ينطق عـن الهوى وقد شعر به كل قلب هداه الله للإيمان . وانتظار من جانب اليهود فى الأقطار المجاورة والبعيدة لما تسفر عنه نتيجة مناورات ومؤامرات إخوانهم يهود خيبر ، وبنى قريظة ، وبنى النضير وغيرهم من يهود الجزيرة العربية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهم يعلمون أنه الحق من ربهم ولكنهم يكابرون ويتمنون أن لا تقوم لهذه الدعوة قائمة .

وفى انتظار تلك النتيجة المرتقبة بدأت فترة جديدة فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة وتاريخ التفسير واستنباط الأحكام الشرعية والفقهية بصفة خاصة ، فترة اتسمت بالدراسة العميقة الجادة ، والتنظيم الواضح فى أدق الأمور وأبسطها ، كما اتسمت أيضاً بالتأثر الشديد بما يسود العصر وبما كان يدور من حولهم من تيارات فكرية وثقافية ، وصراعات مذهبية وسياسية ، ترمى أحياناً إلى الاستقلال بالسلطة والسيطرة على زمام الأمور . وفى تلك الفترة أيضاً بدأت النظم اليهودية التقليدية تتبلور متخذة اتجاهات تختلف إلى حد ما عن تلك الاتجاهات التى كانت سائدة أيام عصر الرواة ومن جاءوا بعدهم . ويتمثل ذلك فى أمرين :

الأول : ما كان يسير عليه الآباء الأول من تقاليد ، وهل ظلت وظيفة الحاخام كما هى دون تغيير عما كان يفهم منها أيام الرواة والشراح ؟ أم أن الوضع الجديد لهؤلاء اليهود قد أخذ يفرض عليهم تطوير هذه الشخصية وإسناد مهام جديدة إليها ، وخلق شخصيات دينية أخرى إلى جوارها تتولى عنها بعض المهام وبعبارة أخرى هل أصبحت الحاخامية وظيفة يتطلع إليها كل يهودى لما لها من مميزات ؟ ؟

الثانى : التعليم والدراسة اليهودية فى هذه الفترة الجديدة ! وكيف كانت تسير تلك الدراسة ؟ وهل كانت هناك شروط يلزم توافرها فى المعلم والتلميذ ؟ وما هو نظام التعليم والهدف منه ؟ وإلى أى مدى فرضت ظروف العصر تطوراً فى النظم التعليمية اليهودية ؟ وما المحور الأساسى الذى كان يقوم عليه هذا التعليم ؟ وما المجهودات التى بذلها المثقفون والحكماء فى نشر الثقافة والفكر الدينى بصفة عامة سواء كان ذلك محلياً أو على نطاق أوسع خارج حدود بابل وبين يهود الشتات جميعاً فى الأمصار

المختلفة ؟ وما مجهودات هؤلاء أيضاً فى مجال التفسير بصفة خاصة .

تلك أهم الأسئلة التى يمكن أن تدور فى ذهن أى باحث فى مجال التفسير الدينى والفكر الدينى بصفة عامة ، والإجابة على تلك الأسئلة توضح لنا التطور والتجديد فى الفكر اليهودى فى العصر الإسلامى ، والملامح الجديدة التى أخذت طريقها على يد حكماء تلك الفترة والتى عرفت بفترة الجاءونيم أى العباقرة أو النوابغ إذا أخذنا فى الاعتبار آخر مداول لهذه الكلمة كما سيتضح بعد .

الجـاءونيم :

الجاءونيم اسم فى صيغة جمع المذكر ومفرده جاءون وهو يدل على الرفعة والعظمة والاحترام ، ولم يكن هذا الاسم وليد هذه الفترة الزمنية المعروفة بهذا الاسم ، وإنما ورد قبل ذلك بفترة طويلة حيث نجده فى نص التوراة (١) كما ورد بنفس هذا المعنى أيضاً فى سفر أشعيا ٤ : ٢ . ثم تطورت دلالة هذا الاسم بمرور الوقت ليعطى مدلولا آخر حيث أصبح يطلق كصفة لكل من نبغ فى أمور التوراة سواء فى هذه الفترة أو فى الفترات السابقة عليها : « فقد ذكر رابى شريرا جاءون فى رسالته أن المفسر آشى كان جاءوناً » (٢) .

وبعد ذلك أخذ مدلول هذا الاسم يتحدد تحديداً أكثر دقة حيث اقتصر استخدامه على مجموعة معينة من الحاخامين فأصبح « عبارة عن صفة لرؤساء الأكاديميات فى بابل الذين جاءوا فى أعقاب عصر السبورائيم» (٣)

---

(١) خروج ١٥ : ٧ « وبكثرة عظمتك تهدم مقاوميك ، ترسل سخطك فيأكلهم كالقش » .

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٢٥ . ورابى آش هو أحد شراح الطبقة الخامسة الذى كل فى عهد جمع التلمود البابلى و تدوينه .

(٣) ابن شوشان ، ج ٣ ص ١٦٠ ، ١٦١ ، وانظر أيضاً : نزهة المشتاق ص ٩٦

وصارت الفترة التى عاش فيها رؤساء هذه الأكاديميات تعرف فى التاريخ بحقبة أو فترة الجاءونيه ، ويقصد بها عصر الأكاديميات الدينية التى كان يرأسها الجاءونيم والتى امتدت من القرن السادس الميلادى حتى القرن الحادى عشر .

الجاءونيم إذا .هم أولئك العلماء والفقهاء الذين كانت لهم الزعامة الدينية لليهود فى بابل فى حقبة زمنية طويلة امتدت إلى ما يقرب من أربعمائة وخمسين عاماً ، وكان لهم الفضل الأكبر فى إرساء دعائم الديانة اليهودية ، وتطويرها خاصة لطائفة الربانيين ، كما كان لهم نشاطهم البارز فى جميع النواحى التفسيرية ومنهم من نبغ إلى جانب ذلك فى النواحى اللغوية أيضاً .

عصر الجاءونيم :

لم تتوقف الحياة الفكرية – كما تقدم – فى أعقاب عصر السبورائيم وإنما استمر الحال بهم فى الدراسة والتعمق فى مختلف المجالات الدينية المعروفة فى ذلك الوقت ، رغم ما كانوا يعانونه من اضطهاد المسيحية لهم ، الأمر الذى كان يدفعهم إلى الانحياز تجاه أى فاتح لهذه البلاد أملا فى الخلاص من الحكم المسيحى ، وكان المسيحيون أنفسهم يدركون كره اليهود لهم ، فأمعنوا فى اضطهادهم وعدم الثقة فيهم حتى أن بطريرك القدس طلب من المسلمين عند فتح العرب للقدس عدم إقامة اليهود بها ، وفى هذا الجو المشحون نجد أن اليهود لم تفتر عزيمتهم تجاه تراثهم الدينى ، وإنما كانوا متمسكين به إلى أبعد حدود آملين فى الخلاص دائماً « ومع الفتح العربى فقط (٦٣٦ – ٦٣٨ م) عادت الثقة إلى اليهود فى أرض آبائهم ، وكما عبر عن ذلك الجاءون يهوداى نفسه عندما جاء المسلمون

(رثى)

تركوهم أحراراً يشـغلون أنفسهم بالتوراة» (١).

ويذكر المؤرخون اليهود أن عصر الجاءونيم قد بدأ فى مركزين هامين من مراكز الثقافة والفكر اليهودية المنتشرة فى بابل (العراق) فى هذا الوقت ، حيث كانت بداية الجاءونية فى أكاديمية بومباديثا عام ٥٨٩ ميلادية ، ويعد راب حنان أول جاءون يعين فى هذه الأكاديمية . وفى مقابل أكاديمية بومباديثا كانت أكاديمية سورا حيث بدأت فيها الجاءونية عام ٦٠٩ ميلادية ، وكان أول جاءون لهذه الأكاديمية هو « راب مار بر راب هونا » . وعلى الرغم من أن الجاءونية فى هاتين الأكاديميتين قد بدأت تاريخياً قبل الفتح الإسلامى للعراق « عندما سارت الكتائب الإسلامية من بلاد العرب ، وتوجهت إلى العراق بقيادة سعد بن أبي وقاص فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب . فدكت معالم الفرس واستولى المسلمون على العراق وسكانه » (٢) . رغم ذلك كله إلا أن التاريخ الفعلى لهذه الفترة يبدأ مع الفتح الإسلامى ومع تعايش اليهود فى ظل سماحة الإسلام وحسن معاملته لأهل الكتاب جميعاً ومن بينهم اليهود . من هذا الوقت دخـل اليهود فى فترة أصبح لها قيمتها الزمنية والثقافية فى تاريخهم السياسى والثقافى فغير خاف على الجميع كيف كان موقف يهود الجزيرة العربية فى خيبر وغيرها من معاقل اليهود هناك تجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكيف كانوا أشد عليه من كفار مكة حتى كتب الله له النصر عليهم ، ومع ذلك لم تكن سماحة هذا الدين وسماحة القائمين عليه لتربط بين يهود العراق ويهود الجزيرة العربية ، فأحسن الفاتحون المسلمون معاملتهم « وكان نصيب اليهود كسائر أصحاب الأديان فى هذه الأقطار ، فمنهم

(١) History of the Jewish people p. 266.

(٢) نزهة المشتاق ص ١٠١

من دانوا بالإسلام ، ومنهم من أدوا الجزية »(١)

من هنا ومع الفتح العربى الإسلامى لهذه البلاد كانت بداية فعلية لمجهودات يهود العراق بصفة خاصة ، ويهود العالم أجمع بصفة عامة ، فالفتح الإسلامى قد أدى إلى شيء من الاندماج بين المعسكر الإسلامى الفاتح من ناحية ، وبين هؤلاء المقيمين فى تلك الأقطار المفتوحة من ناحية أخرى ، وإذا كانت الدهشة من سرعة هذه الفتوحات الإسلامية قد جمدت البعض لفترة زمنية إلا أن هؤلاء بعد ذلك بدأوا يخضعون للنظم الاجتماعية من تزاوج ودخول فى الإسلام وتعلم للعربية ، ثم ظهور جيل جديد . هذا الجيل بدأ فى الظهور بعد فتح عمر بن الخطاب للعراق بفترة طويلة حيث بدأ فى عهد الدولة الأموية ، وظل ينمو ويتعاقب فى الدولة العباسية ، وكان من نتائج هذا الامتزاج أن كل جنس بدأ يتعلم من الأجناس الأخرى ما يشعر بأنها آخذة منه بحظ أوفر »(٢)

وعاش اليهود ضمن أجناس أخرى فى كنف الدولة الإسلامية ، وعاملهم الخلفاء بما أمر الله أن يعامل به أهل الكتاب ، وكان رائدهم دائماً قول الله تعالى : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ . وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ »(٣) فمن هداه الله منهم إلى الإسلام فقد أفاء الله عليه نعمته .ومن آثر أن يظل على دينه دفع الجزية وعصم نفسه ، وماله ، وعرضه . فقد ساوى الإسلام بينه وبين المسلمين فى المعاملة ، وأباح الزواج من الكتابية : «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»(٤) وإن اختلفت الشيعة وأهل السنة فى ذلك حيث يجيز أهل السنة الزواج من الكتابية سواء كانت نصرانية أو يهودية استناداً إلى الآية السابقة ،

(١) المصدر السابق ص ١٠١ (٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ ١ ص ١٠ ، الطبعة العاشرة ، دار الكتاب العربى ، بيروت لبنان. (٣) النحل : ١٢٥ (٤) المائدة : ٥

والشيعة تقول إن هذه الآية منسوخة بآية : «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ»[١]

على أية حال فإنه عندما فتحت الجيوش العربية العراق ، فإن الخليفة عمر بن الخطاب عامل اليهود هناك معاملة كريمة ، فأقر تعيين الحاخام الأكبر البستانى رئيس الجالية اليهودية هناك رئيساً دينياً لكل الطائفة اليهودية فى العالم الإسلامى ، كذلك منح الخليفة عمر « لقباً جديداً مميزاً له وهو لقب رأس الجالوت على أن يتولى شئون اليهود فى الشرق والغرب كما كان حالهم من قبل »[٢].

فإذا كانت المصادر اليهودية تذكر عام ٥٨٩ ميلادية بداية لعصر الجاءونية فى أكاديمية بومباديثا وعام ٦٠٩ ميلادية بالنسبة لأكاديمية سورا ، فإن هناك مصادر أخرى تذكر أنه « فى عام ٦٥٨ أخرج الخليفة مجمع سورا العلمى من اختصاص الأجزيلارك (رأس الجالوت) القانونى ، فلما حدث هذا اتخذ رئيس المجمع لنفسه لقب جاءون . وابتداً من ذلك الحين نظام الجاءونية »[٣] والأخذ بالرأى الأول هو الأقرب إلى الصواب لإجماع المصادر عليه من ناحية كما أن دائرة المعارف اليهودية (اوتسر يسرائيل) قد أوردت قائمة بأسماء الجاءونيم الذين تولوا القيادة الدينية فى هذه الفترة ثم إن الخليفة الذى أشار إليه مؤلف قصة الحضارة هو الخليفة على بن أبى طالب إذ أنه تولى الخلافة عام ٣٥ هـ – ٦٥٥ م[٤] بينما نعلم أن على بن أبى طالب قد أقر فى خلافته بيت البستانى على رئاسة اليهود وأن الحال استمر على ذلك حتى عهد الأمويين . وإن كان مقر الرئاسة انتقل إلى

---

(١) الممتحنة: ١٠ (٢) دكتور عطية القوصى: اليهود فى ظل الحضارة الإسلامية ص ٣٧ القاهرة ١٩٧٨ (٣) ديورانت . ول : قصة الحضارة ، جـ ١٤ ص ١٤

(٤) أوليرى . دى لاسى . دكتور : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ، ترجمة اسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٢٥٢

فلسطين بدلا من العراق بعد أن اتخذ بنو أمية الشام مركزاً لهم (١) .

تلك كانت أوضاع اليهود فى مستهل الفتح العربى وقيام الخلافة الإسلامية فى العراق ، وعامل المسلمون اليهود والنصارى معاملة كريمة تتسم بالرحمة والرأفة . والاعتراف بالجميل لكل من يقدم منهم للإسلام صنيعا، ففى صدر الإسلام أكرمهم عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب واحتفظ لهم بمراكزهم الدينية ، وحافظ على شعائرهم وجعلهم يزاولونها دون أية مؤثرات خارجية وفى الخلافة الأموية استمر الحال على ما هو عليه ،وتعايش اليهود مع المسلمين فى هدوء وسلام ، وكان لرأس الجالوت نفوذ على أبناء قومه نفوذ السلطان ، ووظف المسلمون اليهود فى مناصب عالية« ولما كان أبو موسى الأشعرى والياً على البصرة كان له كاتب يهودى يعتمد عليه فى شئون الولاية ، ويركن إليه ولا يثق بغيره » (٢)

فلما انتقلت الخلافة إلى بنى العباس كان اليهود وأهل الذمة فى دار الإسلام موضع تكريم وفى بحبوحة من العيش فمنذ قيام الخلافة العباسية حتى وفاة هارون الرشيد كان يهود العراق يتمتعون بالراحة التامة والأمان الكامل على عقائدهم وأموالهم وحياتهم . ولم يلحقهم أى أذى اللهم إلا ما حدث بعد ذلك أثناء فتنة الأمين والمأمون وحصار بغداد عام ١٩٧ هـ - ٨١٢ م والتى انتهت بمبايعته خليفة للمسلمين وفى هذا الحصار كانت النكبة عامة شملت المسلمين وغيرهم « فكثر الخراب ببغداد ، وهدمت المنازل وكثر النهب . وقد لحق اليهود من الأذى فى هذه الفتنة شىء كثير»(٣) وفيما عدا ذلك كان معظم خلفاء العباسيين على جانب كبير من التساهل والسماحة معهم ، وتقلد كثير من اليهود المناصب « فقد عين الخليفة

(١) دكتور عطية القوصى : اليهود فى ظل الحضارة الإسلامية ص ٣٨
(٢) نزهة المشتاق ص ١٠١ (٣) نزهة المشتاق ص ١٠١

المنصور[١] يهودياً اسمه موسى كان أحد اثنين من جباة الخراج »[٢].

والواقع أن هذا لم يكن حال اليهود فقط فى ظل الدولة الإسلامية وإنما كان هذا التسامح يتمتع به اليهود وغير اليهود من أهل الذمة فى الإسلام ، فلم يكن الذمى مطالب بأكثر من احترام تقاليد المسلمين وعاداتهم من ناحية ، ودفع الجزية من ناحية أخرى . فأهل الذمة بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم يدفعون الجزية كل منهم يدفع بحسب مقدرته « وكانوا ثلاثة طبقات تدفع الدنيا منها اثنى عشر درهماً ، والوسطى أربع وعشرين . والعليا ثمانية وأربعين درهماً فى السنة ، ودينار أو دينارين أو ثلاثة فى البلاد التى عملتها الذهب . وكانت الجزية أشبه بضريبة للدفاع عن الوطن فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ، ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار »[٣].

وكان المسلمون يحافظون محافظة تامة على أن يعطوا أهل الذمة فى الإسلام كافة حقوقهم كاملة وخاصة ما يمس منها الشرع والدين . وإقامة الشعائر والحدود ، ولا يتدخلون فى أمورهم الدينية طالما لا تؤذى المسلم فى دينه فى شىء ، ويفصلون القضايا المختلطة بعضها عن بعض فكل يقيم حدوده طبقاً لشريعته « فإذا اقترف المسلم الفحشاء وزنا بامرأة ذمية حد ، أما المرأة فترد إلى أهل دينها فيحكمون عليها بما يرون . ولا يحق لصاحب

---

(١) هو الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور ثانى خلفاء الدولة العباسية ، دامت خلافته من ٧٥٤ — ٧٧٥ م. (٢) ترتون . أ. س : أهل الذمة فى الإسلام ص ٢٤ ، ترجمة حسن حبشى . دار الفكر العربى ، مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٩م.

(٣) ميتز . آدم : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، أو عصر النهضة فى الإسلام ج ١ ص ٦٠ ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٧

الشرع الإسلامى اتخاذ أى إجراء آخر إذ أن ذلك يعد تدخلا فى أمور الذميين»[(١)]

نظم التعليم العربى فى العصر الجاءونى :

فإذا كان احتضان المسلمين لليهود فى أعقاب الفتح العربى قد أعطاهم الأمان والثقة ، فإن ذلك كان دافعاً لهم على أن يتفرغوا كلية لعباداتهم وطقوسهم الدينية ، والاهتمام بأمور شريعتهم مما أثرى الفكر اليهودى بعد ذلك بأمهات الكتب التى ما يزال اليهود يعتمدون عليها إلى اليوم .

فى هذه الفترة عاشت الثقافة العربية والفكر الإسلامى أيضاً أخصب فتراته فلم تقف الثقافة العربية جامدة ، بل بدأت تلوح فى الآفاق صور جديدة من الثقافات والعلوم لم تكن قد طرقت من قبل ، وحتى ما طرق منها بدأ يأخذ شكلا جديداً يظهر فيه التطور والتجديد بفضل اهتمام المسلمين بالتعليم والثقافة .

كان التعليم فى الفترات الأولى عقب انتشار الإسلام يكاد ينحصر فى نطاق الدين ويعتمد بالدرجة الأولى على حفظ القرآن الكريم وتفسيره وكذلك الأحاديث النبوية . ولم يكن لدى الدولة الأموية الحافز للنهوض بالتعليم أو التفرغ له . وقد شغلت نفسها بخلافاتها فى الأمصار المختلفة ومحاولة الحفاظ على الحكم قدر طاقتها ، وبمرور الوقت اتسعت رقعة الإسلام ، ودخل فيه من دخل من الأجناس المختلفة ذوو الثقافات المتباينة فقد وجد المسلمون بينهم اليهود والنصارى ؛ ولا ينكر ما كان لهؤلاء من ثقافات فى تلك الفترة خاصة فيما يتعلق منها بالنواحى الدينية ، فهم أهل

(١) ترتون . أ. س : أهل الذمة فى الإسلام ص ٢٠٣ ويذكر بعض فقهاء الإسلام أنه يجوز للوالى المسلم إقامة وتطبيق ما تأمر به شريعة الذمى بنفسه ، وفى ذلك أورد الإمام الشافعى فى كتابه الأم ج ٤ ص ١٨٦ أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجم يهوديين زنيا بيهوديتين وأنه كان بذلك ينفذ نصوص الشريعة اليهودية.

كتاب وديانات سماوية لم ينكرها عليهم الإسلام أبداً بل أكدها لهم « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » (١) دعوة مفتوحة لهؤلاء للتعايش فى ظل التمسك بدين الله والاعتراف بأنبيائه جميعاً . فمنهم من دخل فى الإسلام وحسن إسلامه ، ومنهم من آثر البقاء على دينه ودفع الجزية . وفى العصر العباسى، وجد المسلمون بينهم الزرادشتيون والصابئة ، والفرس . وغيرهم وكانوا جميعاً يتمتعون بحرية الإسلام وسماحته ، وأطلق عليهم لقب أهل الذمة ولقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يتمتعون فى عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً فى البلاد المسيحية فى هذه الأيام . فقد كانوا أحراراً فى ممارسة شعائر دينهم كما احتفظوا بكنائسهم ومعابدهم » (٢) .

هذه الأجناس المختلفة سواء منهم من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام أو من ظل منهم على دينه قد حدث بينها امتزاج وتزاوج وتوليد ، وكما حدث ذلك فى الأجناس البشرية ، فقد كان لابد أن يحدث مثيله فى ثقافاتهم وعلومهم وأفكارهم « كان هناك تلقيح بين الثقافات ، نشأ من هذا اللقاح ثقافات جديدة تحمل صفات من هذه وتلك ، صفات جديدة لم تكن فى هذه ولا فى تلك . وأصبح لها طابع خاص يميزها عما سواها ، وكما كان فى المملكة الإسلامية أمم مختلفة اشتهرت كل أمة بميزة . كذلك امتازت الأمم المختلفة بميزات فى العقلية تبعها ميزات فى الثقافة» (٣).

هذا بالنسبة للثقافات العامة التى وجدت بين العرب فى عصورهم المختلفة سواء فى صدر الإسلام ، أو العصرين الأموى والعباسى ، ولكننا

(١) سورة آل عمران : ٦٣ (٢) قصة الحضارة جـ ١٣ ص ٣٠

(٣) ضحى الإسلام جـ ١ ص ١٦٣

نجد إلى جانب تلك الثقافات المختلفة التى أوجدتها ظروف الفتح الإسلامى لمختلف البلاد أن العرب بدأوا فى تطوير أنفسهم ولغتهم وحياتهم الفكرية تبعاً لما شاهدوه وتعلموه من تلك الأجناس التى عاشت تحت راية الإسلام أو من اطلاعهم على ثقافات الأمم الأجنبية عن طريق ترجمتها إلى العربية .

وأول ما اتجه إليه المسلمون من العلوم القرآن والسنة إذ عليهما يقوم الدين الإسلامى بترغيبه وترهيبه وفقهه وتشريعه ، فبدأت العناية بالنشء الجديد يلقنونهم هذا الدين منذ الصغر « وكان تعليم الأطفال يبدأ منذ اقتدارهم على الكلام . فكانوا من هذه اللحظة يعلمون النطق بالشهادتين ، فإذا بلغ الأطفال السادسة من العمر الحق بعض أبناء الأرقاء وبعض البنات وجميع الأولاد عدا أبناء الأغنياء — الذين كان لهم معلمون خصوصيون — بمدرسة أولية ملحقة عادة بأحد المساجد ، وفى بعض الأحيان بجوار عين ماء عامة فى الخلاء »(١).

تلك كانت أولى خطوات العربى نحو العلم والثقافة . وكان اهتمامهم بأمور الدين هو الذى يدفعهم لطلب العلم والتعلم . وكان الدين نفسه يحثهم على التعلم إذ أن أول ما نزل من آيات الله قوله تعالى : « اقْرَأْ بِإسم رَبِّكَ الَّذى خَلَقَ ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَق ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَم الَّذى عَلَّمَ بالْقَلَم عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم » (٢) ولهذا فقد بدأ التعليم بسيطاً يشمل ما يكفى الفرد المسلم من أن يؤدى الصلاة « ويمكن الطفل من قراءة القرآن ثم حفظ القرآن نفسه ومعرفة ما فيه من أحكام الدين والقصص ومبادئ الأخلاق والشريعة . . . وكان الهدف الذى يبتغيه كل متعلم أن يحفظ

(١) قصة الحضارة جـ ١٣ ص ١٦٧ : ولا أدرى ماذا يقصد المؤلف بأبناء الأرقاء هنا ، وكلنا نعلم أن الإسلام ألغى الرق والعبودية ، ولعله يقصد هنا أبناء أهل الذمة . وإن كان كذلك فقد أخطأ كثيراً فلم يكن هؤلاء يعاملون فى دار الإسلام أبداً معاملة الرقيق .

(٢) سورة العلق .

الكتاب كله عن ظهر قلب ، والذين يصلون إلى هذا الهدف يسمون بالحفَّاظ ، وتكون لهم فى البلاد منزلة عالية »[١]

وعلى الرغم من أن التعليم لم تكن له الصفة الرسمية فى الدولة الإسلامية وكان بناءًا على رغبة ذاتية وحرص على تعلم كل ما يتعلق بالدين ، ورغم بساطة هذا التعليم فى أوله إلا أنه كان يؤخذ بصورة جدية حتى أن المقصر فيه كان يعاقب على ذلك التقصير .

ولم تكن هناك مدارس تتبع الدولة ، وإنما كانت هناك مراكز علمية تتفاوت فى درجة ما تقدمه من العلوم وتقوم مقام هذه المدارس فى نشر العلم والفكر منها :

أولا : الكُتَّاب : وهو مكان التعليم الأولى حيث يدرس فيه القرآن الكريم . ويقوم المعلم بتحفيظه « والكتاب والجمع الكتاتيب . وقد اختلف اللغويون فى وضعها الأصلى ، ففى اللسان ، الكتاب موضع تعليم ، الكتاب والجمع الكتاتيب والمكاتب ، وقال المبرد « المكتب موضع التعليم ، والمكتب المعلم ، والكتاب الصبيان ، ومن جعل الموضع الكتاب فقد أخطأ »[٢].

وكانت بعض المكاتب تقتصر على تعليم مبادئ القراءة والكتابة والقرآن الكريم وما يتصل بها من أمور الدين الإسلامى والبعض الآخر يتوسع فى ذلك ويعلم إلى جانب هذا اللغة العربية وما يتصل بها من نحو وبلاغة ، ولعل ذلك كان يرجع إلى شخصية المعلم العلمية ، ومدى استعداده الفكرى والعقلى ومدى تكوينه العلمى لتدريس مثل تلك العلوم « ويقول ابن قتيبة : ومن المعلمين علقمة بن أبى علقمة مولى عائشة ،

(١) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٦٨ (٢) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٥٠

كان يروى عنه مالك بن أنس ، وكان له مكتب يعلم فيه العربية والنحو والعروض ومات فى خلافة المنصور » (١).

وعلى الرغم من أن هذه المكاتب كان يؤمها أبناء العامة من الناس بينما أبناء الخلفاء والأمراء كان لهم معلمون يختصون بتعليمهم فى قصور الخلافة أو الإمارة ، إلا أن ذلك لم يكن من قبيل الفخر والتعالى ، وإنما لحرص هؤلاء على أبنائهم ورغبتهم فى تنشئتهم على حب العلم وتحصيله ، فهم كانوا لا يتورعون عن معاقبتهم إذا قصروا فى ذلك ، وكان الأبناء وأساتذتهم يوضعون تحت رقابة شديدة ، ويقوم الخلفاء بين الحين والاخر بتقديم النصح لأولادهم ويرشدون معلميهم إلى الأساليب الصحيحة فى تربية النشء ، ومن ذلك ما « يروى عن هارون الرشيد قوله لمعلم ولده الأمين ولا تمر بك إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ، ولا تمعن فى مسامحته فيستحلى الفراغ ويألفه ، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإذا أباهما فعليك بالشدة والغلظة » (٢) فالجدية والحزم كانت من الأمور الواجبة فى تربية النشء بالإضافة إلى التوجيه السليم فى جميع الأمور .

ثانياً : المسجد :

لم تكن المساجد فى العصور الأولى للإسلام تقتصر فقط على كونها أماكن لإقامة شعائر الدين من صلاة وخطب ومواعظ . وإنما كانت رسالتها فى هذه الفترة أشمل من ذلك بكثير ، فإلى جانب كونها دور عبادة كانت فى نفس الوقت جامعات أهلية للعلم والفكر والحياة الثقافية ، كما كانت أيضاً بيوتاً للقضاء وفض المنازعات وغيرها من أمور الحياة الدنيا « وكان

---

(١) نفس المصدر والصفحة. (٢) قصة الحضارة جـ ١٣ ص ١٦٨

مسجد البصرة مركزاً لحركة علمية كبيرة فى العهد الأموى ، فحول الحسن البصرى [١] وفى حلقته نشأت المباحثات الكلامية ، واعتزل واصل بن عطاء [٢] حلقة الحسن وكون له حلقة » [٣].

وكانت تقام بالمساجد إلى جانب الحلقات الدينية حلقات أخرى لعلوم العربية وفروعها المختلفة من نحو وصرف وعَروض وفقه اللغة والأدب وغير ذلك من العلوم ، وبتنوع العلوم تتنوع الحلقات الدراسية التى تقام فى المساجد وكان علم النحو يلقى اهتماماً خاصاً لأن اللغة العربية كانت أقرب اللغات إلى الكمال وكان استعمالها صحيحة أهم ما يمتاز به الرجل المثقف المهذب » [٤]. كما أن منزلة المعلم فى تلك الحلقات كانت تقاس بمدى تمكنه من علمه وبراعته فيه .

ثالثاً : الندوات ومجالس العلم والأدب :

وإلى جانب المكاتب والمساجد ودَوْر كل منها فى الحركة التعليمية فى العصر الإسلامى . نجد أيضاً مجالس العلم والأدب ، والمناظرات التى كانت تقام بصفة دورية فى قصور الخلفاء وفى المساجد أحياناً ، وفى حضرة الخلفاء فى فروع مختلفة من العلوم تماماً كما كان يحدث فى المساجد حين نسمع عن مناظرة فى الفقه أو النحو والصرف وأكثر ما تكون تلك المناظرات فى المذاهب الفقهية فنجد من ينحازون إلى مذهب معين يؤيدونه ، ونتج عن تعصب البعض لمذهب من المذاهب . تعصب جديد لم يكن

(١) الحسن البصرى : عاش فى القرن الثالث الهجرى فى عصر الخلافة العباسية كان يدرس علوم الدين فى مسجد البصره واشتهر بالتقوى والورع وكان له تلاميذه الذين نبغوا على يديه ومنهم واصل بن عطاء . (٢) واصل بن عطاء : ويسمى واصل بن عطاء الغزّال وقد أطلقت عليه تلك التسمية لكثرة جلوسه فى سوق الغزْل وكان من المتعلقين بالحسن البصرى وحدث شقاق بين الاثنين حول مرتكب الكبيرة ومنزلته بين الكفر والإيمان وانتهى النزاع إلى اعتزال واصل بن عطاء واشتهر أتباعه بالمعتزلة. (٣) ضحى الإسلام ص٥٢ (٤) قصة الحضارة ج١٣ ص١٦٨

يعرف من قبل وهو التعصب لبلد من البلاد . أو مصر من الأمصار يكون له مكانة علمية مرموقة فى فرع من العلوم ، كما سمعنا عن مدرستى الكوفة والبصرة مثلا فى علوم النحو واللغة « وكانت العصبية للبلاد . والنمط العلمى فيها شديدا . وقد حكت لنا كتب الفقه وطبقات الفقهاء : مناظرات كثيرة بين أصحاب مالك وأصحاب أبى حنيفة وبين الفقهاء والمحدثين » (١) . وكان الخلفاء أنفسهم يشجعون أمثال تلك المناظرات ، بل ويشتركون أحياناً فيها كما عرف ذلك عن المأمون وحبه للعلم والفكر وسعة الاطلاع .

ولعل من أهم ما ساعد على ازدهار التعليم والحركة الفكرية فى العصر العباسى بصفة خاصة أن عرفت البلاد الإسلامية أمرين لم يكن لها سابق معرفة بهما وهما :

١ — صناعة الورق التى دخلت بلاد الإسلام لأول مرة فقد « افتتح أول مصنع للورق فى بلاد الإسلام عام ٧٩٤ م على يد الفضل بن يحيى وزير هارون الرشيد ، ونقل العرب هذه الصناعة إلى صقلية وأسبانيا ومنها انتقلت إلى فرنسا وإيطاليا » (٢).

٢ — المكتبات : فقد انتشرت المكتبات العامة فى العصر الإسلامى انتشاراً كبيراً ، وكانت أهم مكتبات العصر العباسى تلك التى أنشأها المأمون ضمن بيت الحكمة الذى يضم إلى جانب المكتبة مرصداً فلكياً ، ومجمعاً علمياً « وأن هذا المعهد برهن على أنه أهم مجمع علمى شيد منذ إنشاء جامعة الإسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد»(٣).

---

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٥٤ — ٥٥ (٢) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٧٠

(٣) دكتور أحمد شلبى : الفكر الإسلامى ، منابعه وآثاره . مترجم ص ٨٧ ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

وكان لابد أن يكون لهذه النهضة العلمية والفكرية ثمارها الطيبة ، فقد أنجبت للمسلمين الكثيرين من علماء المسلمين وفقهائهم الذين ساهموا بفكرهم وثقافتهم فى إثراء المكتبة العربية بمؤلفاتهم القيمة التى ما زالت تعتبر المصادر الرئيسية لثقافات عصور المسلمين الأولى . أنجبت لنا أمثال محمد بن إسحق المتوفى سنة ٧٦٧ ، ومحمد بن النديم صاحب كتاب فهرست العلوم ، والطبرى (٨٣٨ — ٩٢٣) أول من فسر القرآن بالمأثور من هذا كله نستطيع أن نقول :

أولا : إن العرب قد حرصوا منذ البداية أن يتسلحوا بالجانب العلمانى من العلوم والآداب جنباً إلى جنب مع الجانب الدينى الذى يتمثل فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية وما تفرع عنهما من علوم أخرى . وهم فى ذلك أسبق بلا شك من غيرهم فى هذه الفترة ، وخاصة اليهود الذين رغم تعاقب أجيالهم وعلمائهم منذ ما قبل الميلاد حتى ذلك الوقت كانوا يحصرون أنفسهم فى نطاق الدراسات الدينية وما يدور حولها من أمور الشريعة ، ولم يطرقوا أبواب علوم أخرى ولم يعرف عنهم نبوغ فى مجالات غير مجال الدين إلا بعد أن تعايشوا مع المسلمين .

ثانياً : إن المسلمين لم يكونوا يحتكرون فكرهم وثقافتهم لأنفسهم فقط ، بل كانوا ينشرون ذلك على الملإ ويسمحون لغير المسلمين خاصة أهل الكتاب بمشاركتهم فى تعليم أولادهم مع أبناء المسلمين فى الكتاب وحضور الندوات والمناظرات سواء أقيمت فى المساجد أو بيوت الخلفاء والأمراء . واستمر الحال على ذلك حتى كان عصر المتوكل الذى اتسم بشىء من القسوة والعنف لا لأهل الذمة فقط . وإنما عم ذلك جميع المسلمين وغير المسلمين ، وحرم على أهل الذمة تعليم أبنائهم مع أبناء

المسلمين . وفى هذا أيضاً تفوق العرب المسلمون على جيرانهم اليهود ، ولم يحيطوا علومهم بالسرية والكتمان مما مكن اليهود من أن يلموا إلماماً تاماً بثقافة المسلمين ولغتهم وديانتهم ، ودفعهم ذلك إلى محاكاة العرب فى كثير من علومهم وفنونهم . خاصة ما يتعلق منها بالعلوم الدينية بصفة عامة وعلوم الشرح والتفسير بصفة خاصة واتباع مناهج المسلمين فيها .

التعليم والثقافة اليهودية فى عصر الجاءونيم :

يشغل عصر الجاءونيم بالنسبة للتاريخ الإسلامى فترات زمنية ثلاث هى :

الفترة الأولى : تبدأ منذ فتح خليفة المسلمين عمر بن الخطاب للعراق بعد هزيمة الفرس سنة ٦٣٦ ميلادية ومعاصرتهم للخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلى إلى أن قامت الخلافة الأموية سنة ٦٦١ م وما سبق ذلك من أحداث .

الفترة الثانية : معايشتهم للمسلمين فى ظل الخلافة الأموية حتى انتهت بقيام خلافة بنى العباس فى الشرق .

الفترة الثالثة : والأخيرة وهى التى عاش فيها اليهود فى كنف الدولة العباسية منذ عام ٧٤٩ م وما تلى ذلك من أحداث استمرت حتى انتهى عصر الجاءونيم فى العراق عام ١٠٣٨ م لينتقل الثِّقَلُ اليهودى بعد ذلك إلى شمال أفريقيا فى القيروان . وإلى الأندلس . وهناك يكون لهم شأن آخر فى ظل الدولة العربية الإسلامية فى الأندلس رغم تعاقب الأحداث .

وعلى مدار هذه الفترات الثلاث كان الدين هو المحور الرئيسى الذى يقوم عليه التعليم اليهودى تماماً كما كان عليه حالهم منذ عصر التلمود وما قبله ولذلك نجد أن مراحل التعليم المختلفة عندهم كانت تتدرج

كلها فى تلك الدراسة المتعلقة بالتوراة وشروحها المختلفة ، ومن هنا اتجهوا إلى تلقين تعاليم هذا الكتاب إلى أطفالهم من حداثتهم حتى يشبوا على حب وطاعة هذه التعاليم . ومن هنا بدأوا يؤسسون المدارس الأولية ثم المتوسطة والعالية ويأخذون الأطفال إلى المدارس الأولية . ويبدأون معهم ابتداء من الأبجدية ومبادئ القراءة . . . الخ . ولقد حرصوا دائماً على تعليم أطفالهم إلى أن يصلوا إلى درجة عالية تؤهلهم إلى أن يصبحوا أساتذة أو مؤلفين كغيرهم ولقد عرفت الحركة التعليمية لدى اليهود فى فتراتهم المتعاقبة مراحل ثلاث يمر بها المتعلم منذ أن كان طفلا ، وأن آخر مرحلة يقوم بها هى المرحلة العالية أو مرحلة الأكاديميات ، وتعد أعلى مرحلة من مراحل التعليم اليهودى فى ذلك الوقت وتبدأ هذه المراحل كالآتى :

أولا : الحيدر « الكُتّاب » وجمعها حَداريم بمعنى غرفة أو حجرة . وقد استخدمت هذه الكلمة مجازاً بمعنى يقابل الكتاب أو المكتب عند العرب : « وهو عبارة عن حجرة أو غرفة فى بيت كان يعلم فيها الصبيان » (١) ويبدو أن هذا الكتاب قد مر بمراحل سابقة قبل أن يسمى حيدر إذ أنه « فى عصر التلمود كان يسمى بيت ربان » (٢) كما كان الأطفال أنفسهم يسمون « أطفال مدرسة الأستاذ » (٣) ولم يعرف بهذه التسمية إلا فى فترة متأخرة وفى هذا الكتاب كان الأولاد يتعلمون على نفقة الطائفة .

وفى الكتاب كان التلاميذ يمرون بمراحل طبقاً لأعمارهم . ففى المرحلة الأولى يتعلم الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثالثة والخامسة الأبجدية العبرية والقراءة على يد المُعَلِّم ويساعده مساعد يطلق عليه ريش دوخنيا (٤) وذلك إذا بلغ عدد التلاميذ خمس وعشرون تلميذاً ،

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٢٤٩ (٢) بيت ربان : مدرسة الأستاذ أو أطفال الأستاذ

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ٤ ص٢٤٩ (٤) ريش دوخنيا وهوما يقابل مساعد العريف فى الكتاب العربى

وكانت مهمته - إلى جانب مساعدة المعلم في الكتاب وحفظ النظام والإشراف « فقد كان مساعد المعلم يحضر التلاميذ على كتفيه إلى الكتاب » [١] أما المرحلة الثانية فيدخلها الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الخامسة والسابعة حيث يتعلمون الأجزاء الأولى من أسفار موسى الخمسة ثم يتعلمون الصلوات والقراءة الصحيحة بالعبرية ، أما المرحلة الثالثة فينتظم فيها الأولاد من السابعة حتى سن الثالثة عشر (برمتسفا)[٢] « حيث يدرسون هناك فصولا معينة من الجمارا أو الأسفار الخمسة ، والقراءة في أسفار الأنبياء والمكتوبات » [٣].

وكانت هذه المكاتب تكاد توجد في كل مدينة يقيم فيها اليهود ، وفي بداية العصر الحديث في فترة الهسكلا اصطلح على تغيير اسم الكتاب إلى المدرسة واسم المعلم إلى المدرس وذلك لكي يسايروا متطلبات وتطورات العصر الذي يعيش فيه اليهود ، وإن كانت هذه التسمية لا تعتبر حديثة فقد عرف اليهود في عصر التلمود أيضاً إلى جانب بيت ربان أسماء أخرى إذ « كانوا أحياناً يطلقون عليه الاسم المشتق من اليونانية أسكولا أو أسكولاي » [٤].

ويبدو أن صورة الكتاب لم تكن محببة لدى اليهودي في العصر الحديث حيث يذكرهم دائماً بالجيتو وأهواله ويرتبط في أذهانهم بصورة التخلف والبؤس والقذارة حتى أن أحد كتابهم المشهورين وهو سيمولنسكين

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٢٥٠

(٢) بر متسفا : המִּצְוָה : عندما يبلغ الطفل اليهودي سن الثالثة عشر يطلق عليه لقب بر متسفا أي المسئول ، أو المكلف ، أو البالغ ، ومن التقاليد الموروثة أن الطفل متى بلغ هذه السن فإنه يبدأ مرحلة جديدة من حياته حيث يأخذ في تحمل مسئولية نفسه في جميع أموره خاصة ما يتعلق منها بالتقاليد الدينية .

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٢٥٠ (٤) نفس المصدر والصفحة .

قد رسم هذا الكُتّاب فى صورة غريبة تبدو فيها البدائية والفوضى وعدم النظام بالإضافة إلى قذارته . فهو فى نظره وحسب تعبيره مبنى منخفض من الأخشاب التى ينخر فيها السوس . وسقفه غير محكم يسمح بمرور الأمطار والأتربة إلى الحجرة التى تمتلئ أركانها بالعنكبوت . ومن شباك هذه الحجرة تندفع إليك الروائح النتنة باستمرار . وعلى جدرانها تتمشى الحشرات مطمئنة كأنها فى نزهة خلوية . إلى غير ذلك من الأوصاف الكريهة (١) . ويبدو أن هذه الصورة كانت سائدة فى مناطق الجيتو فى أوروبا وروسيا إذ لم نسمع فى أدب التلمود وما بعده تمثل تلك الصورة .

ثانياً : بيت همدراش : المدرسة الدينية أو مدرسة التلمود :

وهى المرحلة التعليمية التى تلى مرحلة الكتاب . فتلاميذ المدرسة التلمودية يشترط فيهم أن يكونوا قد اجتازوا مرحلة الحيدر . وبلغوا سن التكليف حسب الشريعة اليهودية . وعرفت هذه المدرسة فى تاريخ الفكر اليهودى بمسميات مختلفة (٢) يفهم منها جميعاً أنها كانت مدرسة دينية لإعداد تلاميذ الحاخامين حيث يتعلمون فيها التلمود والمدراشيم وفصول من الهلاخا . وكانت هذه المدارس تقام باستمرار إلى جوار المعابد اليهودية ؛ وقلما نجد مدينة بها معبد ولا يوجد بها أمثال تلك المدرسة الدينية التى كان من أهدافها أيضا تخريج طلاب على قدر كبير من الثقافة الدينية والإلمام بما فى التوراة والتلمود يلتحقون بعد ذلك بالأكاديميات (هيشيفا) وكانت هذه المدارس قليلة العدد بالنسبة للكتاتيب مما كان يشكل نقصاً فى طلاب مرحلة الأكاديميات ، وكان « التعليم فى هذه المدارس صعباً . ويصطدم بكثير من العقبات التى أهمها عدم وجود النسخ الكافية من

(١) نفس المصدر والصفحة

(٢) من هذه المسميات : مدرسة إعداد الحاخامين ، مدرسة عليا لتلاميذ الحاخامين من دارسى التلمود ، والمدراشيم.

التلمود التى تكفى عدد الطلاب الدارسين . ويرجع ذلك إلى قلة عدد النساخ . وندرة تفاسير التلمود المدونة »[١] وتعتبر هذه المرحلة التعليمية هى المرحلة المتوسطة فى سلسلة التعليم اليهودى حيث يتلقى فيها الطالب ما يؤهله بعد ذلك للالتحاق بالأكاديمية وهى مرحلة التخصص الدقيق فى مجال الديانة اليهودية .

ثالثاً : هيشيفا : الأكاديمية أو الجامعة :

المرحلة الأخيرة والهامة فى النظام التعليمى . هى مرحلة الأكاديميات أو التعليم العالى . وهى مرحلة أكثر دقة فى نظمها . ويرجع ذلك إلى أنها لم تكن مجرد مدرسة عادية ، وإنما كانت جامعة شاملة لكل ما يتعلق بأمور الدين اليهودى . وكل ما يتصل بحياة الطائفة من تقاليد دينية سواء فى بابل أو فى غيرها من بلاد الشتات التى كانت تسير وفقاً لما كان متبعاً فى بابل وفلسطين . فهى أكاديمية بحوث دينية . ودار للإفتاء الدينى . والمسئولة عن صحة تطبيق الشريعة اليهودية . ولذلك فهى مرحلة أكثر تخصصاً من المرحلتين السابقتين . وأكثر دقة فى أمور الدين والروحانيات مع التعمق فيهما على يد متخصصين من الأساتذة وكبار رجال الدين . وهى تؤهل من يلتحق بها وينتظم فى اجتماعاتها أن يتولى بنفسه بعد ذلك مناصب قيادية فى المجالات الدينية كأن يعين حاخاماً لأبناء جنسه ؛ وهذا المنصب فى حد ذاته كان أمنية كل يهودى . ومن هنا كان نظام الأكاديمية معقداً لكثرة ما فيه من الوظائف ؛ حيث يوكل لكل فرد فيها مهمة محددة فلا يجوز أن يتعدى أحد على وظيفة زميله . بل لا يتعدى على مجرد المكان الذى يجلس فيه . ومن أهم نظم الأكاديمية :

(١) دكتور س . ى . طشرنا : تاريخ التعليم فى إسرائيل فى عصر جاءونى بابل ، مجلة الفصل ، العدد ٢٠ ، وارسو ١٩٢٤ ص ٢٢٨

أولا : نظام الحاخامين :

كان يشرف على الأكاديمية سبعون حاخاماً تحت رئاسة رئيس الأكاديمية والذى كان يطلق عليه أيضاً رأس المثيبة ، وهو الجاءون ، وللحاخامين فى الأكاديمية نظام توارثوه مع شيء من التطوير طبقاً لمقتضيات العصر ، وكان نظام هؤلاء الحاخامين يشمل ترتيب جلوسهم فى الأكاديمية ، ووظيفة كل منهم فيها « فقد كانوا يجلسون صفوفاً صفوفاً على هيئة نصف دائرة » (١) وكان عدد هذه الصفوف سبعة فى كل منها عشرة أماكن ويطلق عليهم السنهدرين تكريماً لهم ، وفى هذه الصفوف السبعة : وحسب أقوال رابى ناثان البابلى كان كل منهم يعرف مكانه ، ولا يحتل أحد مكان زميله ، والصف الأول من هذه الصفوف له مكانة خاصة إذ أن سبعة من الجالسين فيه يعتبرون نواباً لرئيس الأكاديمية ، ويشرف كل واحد منهم على صف من الصفوف السبعة وكان يطلق عليهم رؤساء الجماعات »(٢).

ومن هذا الموقع الهام كان هؤلاء السبعة يتمتعون بميزات لم تكن تعطى لغيرهم ، إذ لم يكن يسمح لغير هؤلاء السبعة بالشرح والتفسير أمام الجماهير ، فهم وحدهم المفوضون من قبل رئيس الأكاديمية بهذه العملية بينما بقية الحاخامين لا يسمح لهم إلا بالاشتراك فقط فيما يدور من مناقشات حول ما يثار من قضايا تتعلق بالأمور التشريعية (الهلاخا) أو بأمور الأجادا . أما الثلاثة الباقون من الصف الأول فكانوا يُعتبرون مساعدين للسبعة رؤساء الجماعات .

ولم تكن هذه الأماكن التى يعين فيها هؤلاء الحاخامين تشغل عن طريق التعيين ، وإنما عن طريق الوراثة من الأب إلى الابن « فإذا توفى

(١) اوتسر يسرائيل جـ ٥ ص ٢٣٣ (٢) د. طشرنا : المصدر السابق ص ٢٣١

أحد رؤساء الجماعات وله ابن يمكن أن يحل محله فإن الابن يرث مكان أبيه » [١] وكذلك الحال مع مساعدى رؤساء الجماعات الثلاثة . فإذا توفى أحدهم أخذ ابنه مكانه ، ولا يتعدى واحد منهم على مكان غيره ، فإن لم يأخذ الابن مكان أبيه لسبب يمنع ذلك ورؤى أن يأخذ مكاناً فى أحد الصفوف الأخرى أجلس فيه وإلا فإنه يجلس مع سائر التلاميذ الذين كانوا يجلسون فى الأكاديمية والذين قد يبلغون الأربعمائة تلميذاً .

ذلك هو النظام المتبع بالنسبة للحاخامين الكبار وليس معنى ذلك إغفال بقية الصفوف حيث كانوا يراقبونهم ويضعونهم تحت الملاحظة . فإذا ما رأوا أن أحدهم يبذ أقرانه فى العلم وسعة الأفق ، ولا مكان له فى الصف الأول لأنه لم يرثه ، ففى هذه الحالة يزيدونه فى العطاء ويرفعون أجره .

وللتفرقة بين كبار الحاخامين الذين هم نواب للجاءون رئيس الأكاديمية والذين يتولون الإشراف على بقية الصفوف . وبين غيرهم من صغار الحاخامين شاغلى الصفوف الأخرى كان لابد من تحديد ألقاب لكل منهم ، وعن طريق ما خلفه العصر الجاءونى سواء من ردود الجاءونيم أنفسهم أو ممن أرخوا لهذه الفترة علمنا ما كان يطلق على كل منهم من ألقاب « فأعضاء السنهدرين [٢] يذكرون فى ردود الجاءونيم بألقاب مختلفة تبدو واضحة ومحددة منها « سموخيم » [٣] الذين يفوضون فى التفسير

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢

(٢) كان يقصد بأعضاء السنهدرين هنا الحاخامات الذين يشغلون الصف الأول وكانوا يسمون السنهدرين الكبير وبقيتهم يلقبون بالسنهدرين الصغير . وكل ذلك من باب التكريم فقط تشبهاً بالسنهدرين الأول .

(٣) سموخيم : المؤيدون — المفوضون وذلك من قبل الجاءون نفسه .

والشرح والإفتاء «زقانيم» و«قشيشا» أو ربنان دِدَارا ربا[١] أما الحاخامين الصغار فإن ما كان يطلق عليهم من ألقاب كانت كثيرة وهى ألقاب غير واضحة أو محددة»[٢] إلا أنها توضح إلى حد كبير كيف كان هؤلاء يعتبرون فى منزلة أقل درجة من الحاخامين الكبار فى الأكاديمية . وأن وظيفتهم فيها تعتبر وظائف إشرافية أكثر منها دينية إذ «كانت مهمتهم تحديد وجمع التفاسير والمناقشات وصياغتها فى صيغة مختصرة واضحة»[٣] وإلى جانب هؤلاء كان فى الأكاديمية وظائف أخرى تعتبر من الوظائف المساعدة والتى لا تقل أهمية عن غيرها من الوظائف إلا أنها فى مجملها إدارية تنظيمية أكثر منها دينية [٤] فلا يتولى شاغلها الافتاء أو الرد على الأسئلة أو نحو ذلك .

ثانياً : طلاب الأكاديمية :

كان الأمر بالنسبة لطلاب الأكاديمية يختلف عنه بالنسبة لتلاميذ «الحيدر» أو «بيت هامدراش» فقد كان هؤلاء الطلاب يتلقون تعليما عالياً . وينقسمون حسب التعبير المتداول حالياً فى جامعاتنا إلى قسمين : طلاب منتظمون وهم يشكلون الأغلبية العظمى فى الأكاديمية . وإذا ما أُطلق لقب طلاب الأكاديمية فإنما يُعنى به هؤلاء الطلاب دون القسم الثانى وهم : الطلاب المنتسبون الذين يحضرون فقط لمجرد الاستماع للدرس

(١) زقانيم : الشيوخ قشيشا أو ربنان دِدَارا ربا هم المحنكون أو حاخامو الأكاديمية المسنون ذوى الخبرة والعلم. (٢) د. طشرنا ص ٢٣٣ ومن الألقاب التى كانت تطلق على الحاخامين الصغار فى الأكاديمية ، ويقصد بهم شاغلى الصفوف الخلفية بعد الصف الأول: بنى قيوى، ربنان دِدارا ديسيوما وتختصر أحياناً إلى ربنان ديسيومى (نفس المصدر).

(٣) نفس المصدر والصفحة . (٤) من هذه الوظائف التى كانت قائمة فى الأكاديميات : أ — روش سداريم . ب — روش فراقيم . جـ — روش مدراشيم . د — تنائيم . وكان لكل منهم عمله المستقل الذى يقوم به وهذه الأعمال فى مجموعها مكملة بعضها للبعض الآخر . ويبدو فى هذه الوظائف التسلسل القيادى من الأصغر إلى أن يصل إلى الراوى تشبهاً بالتنائيم القدماء .

وهم طلاب لم يسبق لهم الانتظام فى دراسة التوراة قبل ذلك كما سيأتى توضيحه بعد .

الطلاب المنتظمون :

كان الطلاب بصفة عامة فى الأكاديميتين . من العراق وذلك نظراً لصعوبة الاتصال والسفر من المدن البعيدة أو من أقطار أخرى الأمر الذى كان يشكل نقصاً فى عدد طلاب هاتين الأكاديميتين خاصة من خارج البلاد ومع ذلك كان يوجد بعض الدارسين الذين قدموا من بلاد بعيدة « فقد ذكر رابى شموئيل هاجيد فى رثائه لرابى شريرا جاءون أنه كان له تلاميذ من جميع البلاد العربية . . . كذلك نجد فى إجابات الجاءونيم ذكر لتلاميذ من إيطاليا . وبلاد اليونان والذين كانت غايتهم أن يصبحوا جاءونيم لتعمقهم فى اللغة اليونانية التى لم تكن معروفة فى العراق » (١).

هؤلاء الطلاب كانوا لابد وأن يكونوا قد اجتازوا المرحلتين التعليميتين السابقتين حيث تلقوا فيهما دراسة عن التوراة والتلمود وما يتعلق ببعض أمور الشريعة ، كما أنهم يكونون فى غالبيتهم مجموعة من التلاميذ النابغين الذين أظهروا كفاءة فى معرفتهم بكتبهم وتراثهم «حتى أنهم كانوا يقصدونهم فى مختلف المسائل الدينية . وكان التلاميذ أنفسهم يحرصون على كيان قوانين التوراة . لذلك فقد كان الجمهور يثق فى تفاسيرهم إلا عندما يصلون إلى أمر هام وأساسى فى الشريعة . فعندئذ يطالبون حسما لهذا الأمر من الجاءون نفسه » (٢) . وهؤلاء الطلاب هم طلاب الأكاديميتين الرسميون إن جاز هذا التعبير والذين كانوا يخضعون للنظم والتقاليد المتبعة فى شئون الدراسة فيهما .

---

(١) د. طشرنا ص ٢٣٤ (١) نفس المصدر والصفحة.

الطلاب المنتسبون :

كان فى مقدرة أى فرد من الطائفة اليهودية أن يلتحق بإحدى هاتين الأكاديميتين إذ لم تكن هناك شروط معينة يجب توافرها فى طالب الأكاديمية فيما عدا الطالب المنتظم . لذلك كان من يجد فى نفسه الميل للمعرفة والقدرة على تتبع المناقشات والحوار الدائر فإنه يستطيع الحضور والانتظام فى الجلسات إذا رغب فى ذلك ، ولكن مع مراعاة التقاليد المتبعة ، وخاصة فيما يتعلق بسير الدراسة وموقفه منها . ولهذا فإننا نسمع عن مجموعات من الطلاب لم يكن حضورهم إلى الأكاديمية وانتظامهم فى جلساتها يأخذ صورة المساواة فى الحقوق والواجبات مع زملائهم الطلاب المنتظمون ، وإنما كانوا ينتظمون فى الدراسة كمستمعين فقط « فلم يكونوا يشتركون فى المناقشات ولا يجبرون على تنفيذ أوامر رئيس الأكاديمية فيما يختص بمقررات الدراسة ، وإنما كان كل منهم يدرس ما يرغبه من الدروس » (١) .

هؤلاء الطلاب المستمعون لم يسبق لهم الانتظام فى التعليم فى المراحل السابقة ، بل ولم يكن لهم فى الغالب سابق معرفة علمية بالتوراة اللهم إلا ما تلقوه من الآباء أو الأمهات فى المنازل . وحتى يمكنهم أن يتتبعوا ما يدور فى الأكاديمية من مناقشات دينية بين الطلاب وأساتذتهم . كانت تقام لهم بجوار الأكاديمية مدارس تجهيزية كان يطلق عليها فى ذلك الوقت اسم « تربيسا » (٢) . ولا يعرف الكثير عن النظم الداخلية والمتبعة لتلك المدارس ، الأمر الذى يلقى الضوء على عدم أهميتها كمرحلة تعليمية يعوّل عليها حتى أن الجاءونيم أنفسهم كانوا يذكرونها عرضاً فى بعض إجاباتهم

(١) المصدر السابق ص ٢٣٥ (٢) نفس المصدر ص ٢٣٥

إذا ما صادف أحدهم اختلاف الرأى حول نص من النصوص ، كما أن الدراسة فيها لم تكن دقيقة وتكثر فيها الأخطاء مما جعل بعض الجاءونيم أيضاً يرجعون إليها ما يريدون التخلص منه من أخطاء قائلين أنها إما أخطاء من الناسخ « أو خروج على الشريعة من تلاميذ تربيسا الذين لم يكونوا مؤهلين » (١) .

وهؤلاء التلاميذ الذين يدرسون فى هذه الأكاديمية - كانوا إما تلاميذ غير مؤهلين للقبول فى الأكاديمية أو من الحاخامين الذين لم تكن لديهم الرغبة فى تقييد أنفسهم بالنظم المتبعة فى التعليم . ربما لصرامتها وتعقيدها، وربما لأنهم يرغبون فى الحصول على ثقافة عامة لم تكن لتوجد بين صفحات التوراة والتلمود وتفاسيرهما داخل الأكاديمية . ولذلك كانوا يسلكون فى حضورهم للأكاديمية مسلكاً أكثر حرية من زملائهم المنتظمين فيها . ففى الوقت الذى كان يدرس فيه الطلاب المنتظمون فصلا واحداً يختاره لهم الجاءون أو من ينيبه حتى يكونوا على استعداد لتفسيره ومناقشته وإيضاح ما يتضمنه من تشريعات أو ما يدور حوله من قصص وأساطير « كان كل طالب من التربيسا يدرس ما يحلو له من الفصول والسداريم » (٢).
ولحرص اليهود على أن يرتبطوا دائماً بالسلف كان الجاءونيم يلقنونهم تاريخ أنبياء اليهود وتقاليدهم ومسالكهم خاصة ما يتصل منها بالشريعة مثل العرف المتداول بينهم بالاجتماع فى المعبد فى الصباح الباكر قبل الصلاوة لتلاوة الأناشيد واستذكارها . « وبصفة عامة كان يحتفل فى الأكاديمية بذكرى طبقات الرواة والشراح وغيرهم . وكل ما يتعلق بخصوصيات حياتهم وأعمالهم وأساليب تعلمهم ومناهجهم ، ويقول شريرا جاءون أنه كان من الواضح لنا جيداً حياة رابى بلطوى ، ومرآحا وغيرهم» (٣)

(١) نفس المصدر والصفحة. (٢) نفس المصدر والصفحة (٣) نفس المصدر ص ٢٤٧

ومن العقبات التى كانت تصادف هؤلاء الدارسين بصفة عامة ندرة التفاسير المكتوبة لديهم ، سواء كانت تفاسير مباشرة على النص التوراتى أو تفاسير على التلمود . ولذلك كان اعتماد الطلاب فى الدرجة الأولى على ما يتلقونه شفاهاً من أقوال الحاخامين .

ثالثاً : علاقة الحاخامين بتلاميذهم ونظم الامتحانات :

لعل من أهم ما كان يتمتع به مفكروا العصور الوسطى وخاصة علماء الدين منهم هو الاحترام والرفعة سواء ذلك من تلاميذهم الذين يتلقون العلم على أيديهم أو من الجماهير . وكانت هذه الظاهرة واضحة بصورة أوسع لدى اليهود حتى أن واضعى التلمود قد أوصوا ضمن تعاليمهم باحترام الحاخامين وأنزلوهم منزلة تقارب منزلة الأنبياء ، كما تحدثوا عن العلاقة بينهم وبين تلاميذهم إذا ما التقى الاثنان فى أى مكان . سواء فى المعبد للصلاة الجماعية أو عندما يلتقون فى حلقات الدراسة ، أو عندما يجتمعون معاً فى مناسبات دينية أخرى .

وكما حدد التلمود كيفية هذه العلاقة بما يكفل للحاخامين احترامهم بوصفهم من العارفين بعلوم العهد القديم الذى يحترمونه ويبجلونه . كذلك كان الأمر فى الأكاديمية حيث نجد تقليداً للتلاميذ يعربون به عن احترامهم لأساتذتهم من الحاخامين منها « أن يخفض التلاميذ من ارتفاع التفلّين (١) الخاص بهم فلا يجعلون ارتفاعه أكثر من إصبع ، ويضعون عليهم شالا . وأما الحاخامين الكبار فقد كانوا يرفعونه حوالى ثلاثة

(١) التفلين : وهو اسم آرامى بالعبرية تفليم جمع تفلة وهى عبارة عن قطعتين من الجلد مكتوب على كل منها أربعة فصول من التوراة مأخوذة من خروج ١٣ : ٢ إلى ٩ ، ١٦ وتثنية ٦ : ٥،١٠٠٠:١١ : ١٣ إلى ١٨ توضعان داخل حافظتين من جلد توضع واحدة فوق الذراع الأيسر مقابل القلب وتثبت بسير من الجلد يلف سبع لفات حول الذراع والساعد واليد، والثانية فوق الجبهة مقابل المخ (انظر أساس الدين للدكتور هلال فارحى).

أصابع حتى لا يتساوى الأمر بينهم وبين تلاميذهم » (١) كما كان التواضع وعدم الكبرياء من التقاليد التى يتبعها التلاميذ باستمرار أمام أساتذتهم ، مع ما كان يبدو من الشدة والحزم من جانب هؤلاء نحو التلاميذ إذ لم يكن يسمح لأى منهم بالتحدث أمام الجاءون حتى يؤذن له بذلك .

وبالرغم من ذلك كله فلم تكن هذه الحالة تمنع من وجود روح طيبة من جانب الحاخامين نحو تلاميذهم فقد نشأت مثل هذه الروح حيث كان الحاخامون يبدون عطفهم ومودتهم ، ولا يخفون إعجابهم بمن يتفوق من تلاميذهم ، وحتى عندما كانوا يتوجهون إليهم بالحديث كانوا ينادونهم بأعزائنا ، أو زملائنا ، أو أصدقائنا وهكذا فضلا عن إجابتهم على أسئلتهم بعبارات كانت تزيد ثقة التلاميذ فى أنفسهم « فمثلا مَرْشَر شالوم كان يعلق فى رده على أسئلة تلاميذه بقوله أن تلك الأسئلة كلها محبوكة جداً . ومرتبطة بعضها ببعض » (٢) إلى غير ذلك من العبارات التى تجعل العلاقة بين الأستاذ وتلميذه علاقة تقوم على روح المودة والعطف والاحترام ، والتى تعتبر من أقوى الأساليب التربوية فى التعليم . علاقة يسودها حب واحترام التلميذ لأستاذه وحرصه على رضاه وأن يكون دائماً عند حسن ظنه علماً وخُلُقاً . . ويقابل ذلك عطف وأُبوّة من الأُستاذ مع عدم التهاون فى حق العلم . فلم يكن أحد من الأساتذة فى الأكاديمية يتهاون مع أى من تلاميذه أثناء الامتحان الذى كان يخضع لرقابة شديدة من رئيس الأكاديمية ، فقد كان يباشر بنفسه مراقبة التلاميذ أثناء

(١) د. طشرنا ص ٢٤٧

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧ ، ومَرْشر شلوم بن بوعز هو أحد رؤساء أكاديمية سورا عام ٨٤٨ – ٨٥٣ م فى زمن خلافة المتوكل بن المقتدر الخليفة العباسى الذى عرف بالشدة .

الدرس ، ويختبرهم حتى يقف على المجد والكسول منهم ، وعندما يرى من أحدهم تقصيراً فيما كلف به يأخذه بالشدة ويعاقبه بتخفيض راتبه ويؤنبه . وفى نفس الوقت لا يتركه إلا بعد أن يرشده إلى مواضع الإهمال والتكاسل منه ، ويحذره بنفسه. ويهدده بالحرمان من الدراسة أو المكافأة ولهذا حرص التلاميذ دائماً على الاجتهاد قدر استطاعتهم .

رابعاً : سير الدراسة فى الأكاديمية :

تلك كانت صورة عامة لما كانت عليه الأكاديميات فى عصر الجاءونيم من حيث نظامها وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض ، وبقى أن تعرف كيف كانت تسير الدراسة داخل هذه الأكاديميات .

من الواضح من وصف رابى ناثان البابلى – وهو المصدر الرئيسى الذى ينقل عنه جميع من يؤرخ لهذه الفترة فهو يعطينا وصفاً دقيقاً للعصر الجاءونى بكل أبعاده فى كتابه «يوحاسين» ، فيذكر أن فترة الدراسة فى الأكاديمية كانت عبارة عن «شهرى الكلة»: «يَرْحى كِلُّوت» وهما شهرى آذار وأيلول من كل عام . تستمر الدراسة فى كل شهر لمدة الثلاثة أسابيع الأولى يومياً بنظام دقيق ومحدد . وهو أن يقرأ الحاخامون الذين يطلق عليهم «ها ألوفيم» (١) ما سبق أن عينوه للتلاميذ قبل ذلك من مقررات فى نهاية الفترة الدراسية السابقة . وذلك نيابة عن الجاءون ، وبينما هم يقرأون ينصت التلاميذ إلى أن يصل القارئ إلى فقرة أو جملة غير واضحة فيتحدث التلاميذ مع بعضهم ثم يأخذوا فى مناقشة هذه الفقرة ورئيس الأكاديمية يسمع ويتأملهم ثم بعد ذلك يقوم شارحاً لهذه الفقرة أو ذلك الأمر مبيناً جوانب الغموض . والجميع صامتون يتحسسون من

(١) وهؤلاء هم الذين يجلسون فى الصف الأول . وهم السبعة الذين يرأسون الصفوف الباقية ويسمون رؤساء الاجتماعات ، أو رؤساء الكلة والثلاثة الباقين مساعدين ونواب لهم .

حديث الجاءون مواضع الخلاف وتفسيرها . وهو مسترسل فى شرحه وقد يقطع هذا الشرح أحياناً ليوجه الأسئلة للبعض طالباً منهم شرح بعض مواقف معينة فى الشريعة ويستمع لإجاباتهم ويصححها إن احتاجت إلى تصحيح أو يضيف إليها من عنده حتى يتضح الأمر جيداً ، وينكشف لهم كل صعب .

وبعد أن ينتهى الجاءون من تفسيره يقوم أحد نوابه والذين يطلق عليهم « دارا قاما » فيعيد تفسير الجزء الذى سبق أن فسر بالتفصيل موضحاً أسس التشريع « الهلاخا » بصفة خاصة ، وما دار حوله من الإضافات الخارجية « البرايتا » (١) . ويستمر الحال بهذه الطريقة لمدة ثلاثة أسابيع من أحد شهرى الكلة . وفى الأسبوع الرابع منه يعيد جميع من فى الأكاديمية من حاخامين وتلاميذ قراءة هذا الجزء السابق مرة ثانية أمام الجاءون « وهو ينظر إليهم ويختبرهم . ويبين لكل منهم موقفه من التفسير ومن زملائه فى هذا الشأن : ويذكر له ما يكون قد أغفله أو أهمله ، وينذر من يستحق منهم الإنذار لإهماله أو تقصيره فى دراسته » (٢) .

كانت تلك هى المراحل التى يتعلم فيها اليهودى فى العصر الجاءونى فى الشرق فى ظل الدولة الإسلامية وهى لا تختلف كثيراً عن المراحل السابقة لهذا العصر . وإن ما حدث فيها من تغييرات طفيفة كان ناتجاً عن الرغبة فى مواكبة العصر الذى يعيشون فيه ، وأهم ما يميز حركة التعليم اليهودى فى هذه الفترة هو اتساع نطاق الأكاديميات وسيطرتها الكاملة على المقدرات اليهودية ، وذلك نظراً لما يتمتع به الجاءون من سلطات

---

(١) البرايتا : نصوص خارجية تجمع شرائع من عهد التلمود ، يبدو أن بعضها كان يروى ضمن المشنا إلا أن يهودا هناسى رفضها فجمع ما تبقى منها فى كتاب أطلق عليه البرايتا. (الفكر الدينى ص ٩٠). (٢) د. طشرنا ص ٢٣٧

واسعة سواء فى مجال التعليم أو القضاء أو السياسة فنحن نعلم أن المسئول السياسى الرسمى عن الطائفة اليهودية أمام الخليفة هو رأس الجالوت أو كما يسمونه أحياناً رئيس المنفى وان تنصيب واختيار من يشغل هذا المنصب وما يصحب ذلك من احتفالات وتنظيم لقاءات رأس الجالوت مع أبناء الطـائفة اليهودية ، كل تلك المراسم كانت تتم عن طـريق الأكاديميتين فى العراق واللتين يسيطر عليهما الجاءونيم مما أعطى لهما سلطات واسعة ، أضف إلى ذلك أن تعيين قاضى القضاة كان يتم من الجاءون . هذا من ناحية التنظيم الداخلى لليهود ، علاوة على ذلك أن تعايش اليهود فى وسط المجتمع الإسلامى وفى ظل سماحته ، وقيام علاقات ودية بينهما قد دفعت الكثيرين من اليهود إلى أن يرسلوا أبناءهم لينخرطوا فى سلك التعليم العربى الإسلامى . فكان منهم تلاميذ يتتلمذون على يد علماء المسلمين ويحضرون حلقاتهم الدراسية ، والمناظرات الأدبية التى كانت تقام إما فى المساجد أو قصور الأمراء والخلفاء وكانوا يشتركون أحياناً معهم فى تلك المناظرات .

هذه العلاقات قد أوجدت نوعاً من الثقافة والفكر لم يكن لدى اليهود سابق معرفة بهما وأغنى بهما العلوم اللغوية ، والفكر الفلسفى ويعتبر الحبر سعديا الفيومى هو واضع بذور الفكر الفلسفى كما يتضح ذلك من كتابه « الأمانات والاعتقادات » الذى عالج فيه أموراً كثيرة فى عقيدة اليهود ، كما أوجدت العلاقة بين اليهود والعرب تطوراً فى بعض النظم التعليمية وعقد الندوات الدينية العامة كما يظهر ذلك فى التوسع فى اجتماعات الكلة والسماح للجماهير الكبيرة سواء من العراق أو غيرها من البلاد مما يهتمون بالدراسات الدينية بحضور هذه الاجتماعات بل والاشتراك فى مناقشاتها الدائرة .

ومن هنا فإن مرحلة الأكاديميات تعتبر أهم مراحل التعليم اليهودى . فقد كانت بمنزلة جامعات خاصة بالعلوم الدينية وندوات عامة لجمهور اليهود تبحث فيها أمور الشريعة والدين ، وتدور حولها المناقشات والمجادلات كل يدلى بفكره وعلمه فيها تحت سمع وبصر الجاءون الذى يعتبر أكبر عقلية مفكرة بينهم فيدير هذه الجلسات . وهناك نقطة أخيرة فى هذا الشأن ، وهى أنه على الرغم مما كتب عن هذه المراحل التعليمية عن الدارسين وأساتذتهم وما كان يحدث من خلافات وغيرها نجد أن مكان البنت فى أى مرحلة من مراحل التعليم غير موجود فلم يكن لها حظ فى التعليم ، ولم يهتم اليهود على الإطلاق بذلك واستمر الحال على هذا الوضع .

الجاءونيم ومجهوداتهم فى مجال التفسير :

اكتسبت الأكاديميات اليهودية فى العصر الإسلامى شهرة كبيرة لم تسبقها شهرة مثلها خاصة أكاديميتى العراق ، فقد عرف اليهود خارج الدولة العربية طريقهم إلى هذه الأكاديميات سواء بأنفسهم ؛ أو عن طريق ما يرسلونه من أسئلة واستفسارات وما يتلقونه من إجابات عليها . ومع ذلك فقد مرت بعض الفترات التى يمكن اعتبارها من الفترات الخاملة فى تاريخ النشاط الفكرى للأكاديميات ، وربما مرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها :

أولا : قصر فترة الجاءون التى يقضيها فى الأكاديمية ، فلم يكن الجاءون يرقى إلى منصب الجاءونية إلا بعد أن يتقدم به السن ، إذ أن السن المتقدم كان من الأمور المحببة إلى اليهود أنفسهم وينظرون إلى الشيوخ منهم نظرة تقدير واحترام وخاصة فى الأكاديمية ومن شاغلى الصف الأول .

ثانياً : ما كان يحدث أحياناً من خلافات بين الجاءون ورأس الجالوت لأمر من الأمور كما حدث مع سعديا جاءون وداود بن زكاى مما كان يترتب عليه تشعب الجهود ، والانصراف عن الاهتمام بالعمل . وفى هذا كله فإن شخصية الجاءون كانت هى المحك الرئيسى الذى يقوم عليه العمل الفكرى ، ومن هنا يمكن القول بأن شهرة الأكاديمية علمياً وعلو منزلتها يرجع بالدرجة الأولى إلى الجاءون المشرف عليها ومدى إمكانياته الفكرية والعلمية . ولقد تعاقب كثير من الجاءونيم على هذه الأكاديميات منذ بداية هذا النظام ومنذ قيام أكاديميتى سورا وبومباديثا فى أعقاب عصر السبورائيم . إلا أن أهم فترات الجاءونية الفعلية فى العراق ، وأشهر هؤلاء الجاءونيم فيها هم أولئك الذين تولوا القيادة فى ظل الحكم العربى الإسلامى أو تربوا فى وسط البيئة الإسلامية وشاركوا فيها وأخذوا منها وهم مجموعة كبيرة من المشاهير فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى سواء من ترأس منهم إحدى الأكاديميتين بصفة رسمية ، أو ذاع صيته لما ترك من فكر وعلم بعد وفاته ، وسواء من ينتمى منهم إلى فرقة القرائين أو الربانيين طالما ترك بصماته العلمية فى التراث الجاءونى .

هذه المجموعة الكبيرة من صفوة علماء اليهود فى العصر الإسلامى فى العراق وفلسطين ساهموا مساهمة لا مجال لإنكارها فى نواحى شتى من الفكر والثقافة الدينية اليهودية على وجه الخصوص . ومن خلال هذا كله تبدو أصالة الفكر الإسلامى بفنونه المختلفة فى الدين واللغة والأدب والفلسفة وإلى أى مدى كان له الفضل الأكبر فى تكوين شخصيات ذلك العصر اليهودية فكرياً وثقافياً ، ومظاهر هذا التكوين فى تراثهم الدينى واللغوى وكان من أهم من برزوا من اليهود :

سعديا سعيد الفيومى (٨٨٢ - ٩٤٢ م) - (٢٦٩ - ٣٣١ هـ) :

تحدثنا معظم المصادر التى تعرضت لتأريخ حياة سعديا الفيومى أنه ولد عام ٨٩٢ م [١] . وتذكر مصادر أخرى أنه ولد عام ٨٨٢ ميلادية فى الفيوم من أعمال مصر . وتوفى فى بغداد عام ٩٤٢ م. إلا أن بعضاً من تلك المصادر كان أكثر تحديداً لهذه التواريخ التى أوردها سواء تاريخ مولده أو تاريخ وفاته فقد جاء أنه « ولد عام ٨٨٢ بين السابع والعشرين من يونيو والخامس من يوليو . ومات فى المساء بين يومى الأحد والاثنين الموافق السادس عشر من مايو عام ٩٤٢ »[٢] وقد أشارت هذه المصادر إلى أن هذه المعلومات قد تجمعت لديها مما كتبه ولداه اللذان جمعا قائمة بأعماله أوضحا فيها التاريخ الحقيقى لوفاته ، والحالة التى توفى عليها وأن ذلك كان بعد أربعين يوماً من بلوغه سن الستين»[٣]

وعاش سعديا جاءون فى مصر حيث تزوج فيها ، ثم رحل عنها بعد ذلك تاركاً زوجته وأولاده ولا يعرف بالتحديد متى خرج سعديا من مصر وما هى وجهته على وجه الدقة ، إلا أن المصدر السابق يحاول أن يصل إلى تحديد تاريخ هذه الفترة عن طريق ما تضمنته رسائل سعديا نفسه التى أرسلها إلى تلاميذه وزملائه فى مصر حيث يستنتج منها أن مغادرته مصر كانت عام ٩١٥ م فقد جاء فى واحدة من رسائله التى أرسلها إلى مصر عام ٩٢١ م من « أنه لم يسمع عنهم لمدة ست سنوات ونصف ، وأنه أصبح فى معزل عن زوجته وأولاده لمدة طويلة » [٤] . وإن كان هذا

(١) من المصادر التى ذكرت ذلك قصة الحضارة لول ديورانت ، وكاتب مادة سعديا الفيومى فى دائرة المعارف اليهودية « أوتسر يسرائيل » وكثيرون غيرهم .

(٢) Rab Sadia Gaon in His Honor Edited by Finklstien p. 57. Jewish Theological seminary of America 1944.

(٣) المصدر السابق ص ٥٧ (٤) يقصد تلاميذه وأصدقاءه .

لا يقوم بصورة مؤكدة على صحة هذا التاريخ . فلعل هذه الرسالة كانت الثانية أو الثالثة من رسائله وفى هذه الحالة لا يقم هذا الاستنتاج كدليل قاطع على ذلك . وإن كان الميل إلى أن مولده عام ٨٨٢ م هو الأرجح إذ أن نقص عشر سنوات من عمره مع هذا الإنتاج الغزير فى المجالات المختلفة لا يستقيم مع هذا العمر القصير .

على أية حال فقد غادر سعديا مصر فى طريقه إلى فلسطين ثم بابل تاركاً عائلته ، وبعد أن تلقى قسطاً من التعليم كما يذكر ذلك المسعودى المؤرخ العربى من أنه تعلم فى طبرية على يد « أبو كثير يحيى الكاتب »(١) وبعد تجوال فى بلاد مختلفة استقر فى بغداد حيث بدأت الفترة الخصبة فى حياته ، حيث أنتج فيها مؤلفاته التى عرفتها الجماهير وعاشت حتى اليوم سواء فى ذلك تفاسيره المختلفة لأسفار العهد القديم . أو ما كتبه فى الفلسفة وعلوم اللغة ، ومكث فى بغداد إلى أن توفى عام ٩٤٢ م .

والفترة التى قضاها سعديا فى بغداد أو حلب فترة حافلة من جميع جوانبها ، فسياسياً عاصر قدراً كبيراً من الخلافة العباسية ، وشاهد سقوط بغداد فى أيدى البويهيين عام ٩٣٥ م فى خلافة الراضى المقتدر (٢) إلى أن مات وتولى أخوه المتقى الخلافة من بعده وتوفى سعديا أثناء خلافته ، وثقافياً عاصر ازدهار الفكر والعلوم الإسلامية وانتعش بالثقافات المختلفة التى امتلأت بها خزائن بيت الحكمة ، وشهد نشاط الفرق الإسلامية من معتزلة وسنية ، كما اطلع على ما خلفه علماء المسلمين من فكر وقرأ عن المناقشات والمنافسات العلمية بين مدرستى الكوفة والبصرة فى النحو . وبين مدرسة الحجاز والعراق فى التشريع والفقه . وما كان بينهما من خلافات

---

(١) المصدر السابق ص ٥٩ (٢) الراضى بن المقتدر تولى الخلافة فى الفترة من ٩٣٣-٩٤٠م، ثم تولى أخوه المتقى الخلافة عام ٩٤٠ - ٩٤٤ م .

وصلت إلى حد « أن أصبحت أعلام كل مدرسة من المدرستين جلية واضحة مغايرة لأعلام الأخرى في الشارة واللون وما إلى ذلك ، وقد حمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون وخاصة المدنيين وعلى رأسهم مالك بن أنس وتلاميذه ، ويحمل أعلام مدرسة الرأى العراقيون وخاصة الكوفيين ،على رأسهم أبو حنيفة النعمان » (١) .

تلك هى البيئة التى تربى فيها سعديا الفيومى وتأثر بها واستخدم لغتها . وإن كان بعض المؤرخين يرجع أسس الثقافة والفكر عند سعديا إلى البلد الام التى ولد وتربى فيها وهى مصر « حيث كان هناك منذ الفتح الإسلامى تنافس بين الطوائف اليهودية . . وكان اليهود يتكلمون لغة الطبقة الحاكمة الإسلامية وهى العربية » (٢) وسواء تكون فكر سعديا فى مصر أو فى بغداد فالأمر سواء فكل منهما بيئة عربية إسلامية تشبع بها واقتبس منها.

سعديا والتراث اليهودى :

يعد سعديا من أبرز الشخصيات فى تاريخ اليهود الدينى فى العصور الوسطى ، عرف طريقه فى الأوساط العلمية اليهودية فى أعقاب هجرته من مصر وتجواله فى فلسطين وسوريا إلى أن استقر به المقام فى بغداد حيث تبوأ هناك مكانه وسط الثقافة العبرية والعربية معاً ، وحيث وجدت هناك « الحركة العلمية واللغوية العبرية ، وكان يتتلمذ على اللغويين العرب

(١) ضحى الإسلام جـ ٢ ص ١٥١.
ومالك: هو مالك بن أنس الأصبحى المدنى ولد عام ٩٣ أو ٩٧هـ. وتوفى عام ١٧٩م وعاش حياته بالمدينة ولم يرحل عنها إلا لمكة حاجا لبيت الله .
أما أبو حنيفة: فهو النعمان بن ثابت بن زوطى. فارسى الأصل. ولد فى الكوفة عام ٨٠هـ-٦٩٩م ومات عام ١٥٠هـ-٧٦٧م ، عاصر الخلافتين الأموية والعباسية ، وشهد كثيرا من الصحابة . وتتلمذ فى حلقات الدراسة بمسجد الكوفة مع المتكلمين حيث كانت لهم حلقات خاصة بهم إلى جانب حلقات الشعر والأدب واللغة والنحو ، ثم تحول إلى الفقه بعد ذلك واهتم بالحديث ورواته . تقابل مع ابن داود فى السجن ويقال أنه توسط له لدى الخليفة حتى أخرجه .

(٢) Margolis: A History of the Jewish people p. 265.

ويحذو حذوهم ، بل كان يفسر الألفاظ العبرية المشكلة فى التوراة بما يقاربها فى اللفظ العربى»[١].

وكان سعديا ربانيا غيوراً على تراثه وتقاليده ، يدافع عنها قدر طاقته ، ويتصدى لمن يحاول أن ينال منها ، وضح ذلك عنده فى رده على عنان بن داود زعيم فرقة القرائين والذى حاول أن ينال من التقاليد الدينية لليهود ممثلة فى المشنا والجمارا ، ورد عليه سعديا برسالة فنّد فيها مزاعمه حتى أصبح « يعرف بأنه المناهض الأول لحركة القرائين »[٢] وفيما يلى بعضاً مما أثير حول خلاف الفرقتين .

القراءون :

على الرغم مما كان يحدث أحياناً من خلافات بين يهود عصر التلمود وما سبقه . إلا أننا نجد أن تلك الخلافات قد هدأت إلى حد كبير فى أعقاب تدوين المشنا حتى كان القرن الثامن الميلادى عندما بدأ الشقاق يظهر فى صفوفهم من جديد ، وخرج عنان بن داود على جمهور اليهود معلناً رفضه للتلمود ولزعماء المدرسة الجاءونية . والواقع أن قيام عنان بحركته هذه ومجاهرته بالخروج على اليهود لم يكن وليد هذه الفترة ، وقد تحدث كثير مما أرخوا لهذه الفترة عنه . فمنهم من يعزو قيام القرائين إلى مطالب شخصية لعنان لم تتحقق « إذ حدث فى النصف الأخير من القرن الثامن الميلادى أن توفى حاخام العراق الأكبر ، ورأس الجالوت فى الدولة الإسلامية وزعيم المحافظين على التلمود بحكم منصبه ، وكان اسمه الجاءون سليمان ويبدو أنه لم يترك أولاداً يخلفه أحدهم فى وظيفته . وكان

(١) دكتور حسن ظاظا : اللسان والإنسان – مدخل إلى معرفة العربية ص ١٦٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ م .

(٢) Sachar Abram leon: History of the Jews. p. 166. New York. Fifth Edition 1972.

أحق المرشحين لذلك ابن أخيه عنان بن داود . وكان صاحبنا هذا معروفاً بميوله التحررية وبخاصة إزاء شرائع التلمود ، فعارض فى انتخابه أكبر رجلين باقيين على رأس اليهود فى الدولة الإسلامية » (١) فأسَّر ذلك فى نفسه واعتزل الطائفة وخرج عليهم .

إلا أن حياة عنان نفسها وما سبقه من مؤثرات فكرية وثقافية سواء بين اليهود أنفسهم أو بين العرب المسلمين هى التى جعلت من مسألة رفض جاءونى سورا وبومباديثا تعيينه رأس جالوت لليهود مجرد سبب واحد من أسباب كثيرة كانت تدفع عنان إلى الخروج على جمهور اليهود « فنى القرن الثامن ظهر رجل يدعى أبو عيسى الأصفهانى وادعى أنه المسيح المنتظر . . وقد عارض هذا الرجل السلطة الدينية والشرعية التى كانت مدرستى سورا وبومباديثا تتمسك بها . . وبدأ يفسر النصوص الشرعية التى وردت فى التوراة تفسيراً يختلف عما كان يفسرها علماء هاتين المدرستين (٢) وعلى الرغم من أن دعوة هذا الرجل لم تستمر طويلا ، إلاأنها بلا شك حركة نبهت ذهن عنان وأمثاله مما كانوا على أهبة الاستعداد لمثل ذلك ، ومهدت الطريق لحركته . أضف إلى ذلك ما كان يحدث فى أوساط المجتمع الإسلامى من ظهور أصحاب الرأى والمتكلمين وكثير من الفرق الإسلامية وسماح الإسلام لها بإجراء حوار مع بعضها حول القرآن والحديث وغير ذلك من أسس العقيدة الإسلامية . وقد كان هناك الشيعة والسنية وما بينهما من نضال دينى وسياسى ، ولم يقتصر الأمر عليهم : « بل كان هناك ما هو أهم من ذلك كان هناك المعتزلة المسلمون الذين تزعمهم إمامهم واصل بن عطاء »(٣).

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٢٩٦ ، وانظر فى ذلك أيضاً : قصة الحضارة ص ٤٢ - ٤٣
(٢) اليهودية ص ١٤٧ (٣) الفكر الدينى ص ٢٩٨

هذه الفرق الإسلامية التى ظهرت فى بيئة ثقافية نشطة ، وحرية فى الرأى والعقيدة ، ونضج فى العقلية الإسلامية أدى إلى « أن انعكس النضوج العقلى العربى الذى شمل النواحى العقلية العربية المختلفة على الفكر اليهودى فنتج عن نشأة الفرق الدينية فى الإسلام أن نشأ مثلها فى اليهودية » (١). فجاهر عنان بدعوته وجمع حوله جمعاً غفيراً من اليهود أطلق عليهم القرائين . وقد عرفهم بعض المؤرخين بأنهم « أصحاب المقراه أى ما يقرأ وهو العهد القديم ، وقد فسرت حركتهم بأنهم أصحاب العهد القديم الداعون إلى مذهب جديد » (٢) ينبذ تقاليد الربانيين . وحكماء التلمود كما عبرت عنها كتب المشنا والجمارا وما تلى ذلك من كتابات متأخرة لا داعى لها . فأساس الدين هو ما ورد فى النص التوراتى فقط ، ولا يعترفون بما عداه من مرويات شفوية . وقد عرفهم آخرون بقوله « الطائفة الأولى المتفق على يهوديتهم هم القراءون . وقد اتفقت هذه الفرقة مع الربانيين فى أمور كاستقبال بيت المقدس فى الصلاة ، وتكليم الله موسى على طور سيناء ، ولكنهما اختلفتا فى أمور أهمها التامود إذ يراه الربانيون مقدساً مثله كالتوراة ، وأما القراءون فعلى خلاف ذلك » (٣) وجاء فى خطط المقريزى فى تعريف هذه الفرقة « والفرقة الثانية وهم المبادية الذين يعملون مبادئ الشهر من الاجتماع الكائن بين الشمس والقمر ويسمون القراء والأسمعية لأنهم يراعون العمل بالنصوص دون الالتفات إلى النظر والقياس » (٤) وجاء فى الملل والنحل للشهرستانى أنهم يخالفون سائر اليهود فى السبت والأعياد .

(١) دكتور إبراهيم موسى هنداوى : الأثر العربى فى الفكر اليهودى ص ١٤٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٣م .

(٢) The Jewish Encyclopedia V. 6. p. 318.

(٣) القلقشندى : صبح الأعشى جـ ١٣ ص ٢٥٦ ، المطبعة الأميرية سنة ١٩١٨

(٤) المقريزى : الخطط جـ ٤ ص ٣٦٢ ، النيل - القاهرة.

فإذا كانت الفرق الإسلامية قد اختلفت فيا بينها فيا يتعلق ببعض مصادر السلف فى الشريعة وفى موقفهم من الحديث والمرويات بصفة عامة. وجاهر المعتزلة بعدم الأخذ بالحديث الشريف والتحفظ فى اعتباره أحد مصادر الشريعة الإسلامية ، وأن القرآن الكريم قد جاء كاملا محتوياً على كل ما يحتاجه البشر كما وصفه الله تعالى بقوله : « مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ » [١] فإن الخلاف بين كل من الربانيين والقرائين قد اشتد حتى وصل إلى تكفير كل فرقة للأخرى وقد ألف عنان بن داود كتاباً ضمنه آراءه وسمى هذا الكتاب « كتاب الوصايا » ، وقد كتب هذا الكتاب باللغة الآرامية » [٢] وأهم ما يميز هذه الفرقة أنها فتحت باب الاجتهاد الذى لا يخالف النص من جديد بعد أن كان حكماء التلمود قد أغلقوه بعد تمام التلمود .

على أى حال فقد نشأ سعديا والخلاف بين الفرقتين قائم ، وكتلمودى مثقف تصدى لآراء هذه الفرقة المنشقة فألف كتاباً يرد فيه على عنان ومعتقداته وفى الجانب الآخر كان القراءون يردون عليه ويتصيدون مؤلفاته ويحاولون أن ينالوا منه عن طريقها كما فعلوا فى كتابه « الفصول» الذى رد فيه سعديا عَلَى بن مئير أثناء خلافه معه على التقويم ، ومن الذين قاموا بالرد عليه « سلمون بن يروحام » [٣] القرائى وهو معاصر له

---

(١) سورة

(٢) اليهودية ص ١٤٨

(٣) سلمون بن يروحام : وهو واحد من أشهر القرائين ، عاصر سعديا وكان من جيله ، واختلفوا فى ذلك فمنهم من قال أن سعديا كان تلميذا له ثم تمرد عليه بعد ذلك . وكان شديد التعصب ضد الربانيين وخاصة سعديا ، كتب باللغة العربية ولكن عندما كان يريد أن يدلى برأى ضد المسلمين يغير لغته إلى العبرية فى خلال حديثه . وكان أسلوبه العبرى معقدا يحتوى بعض الأخطاء النحوية (اوتسر يسرائيل ج ٧ ص ٢٠٨ - ٢٠٩) .

« ومن مؤلفاته ردود على رابى سعديا جاءون بالعبرية وهى التى أعدها سمحا يسحق لوتسقى باسم « حروب الرب »(١) وقد ألفها فى حياة الجاءون كما يذكر ذلك سهل بن مصليح »(٢) القرائى الذى كان يقتبس فى تفسيره بعض أقوال حكماء التلمود رغم أنه كقرائى ينكر أقوال حكماء التلمود.

ومع ذلك فهل استغنى القراءون بالنص التوراتى عن أقوال مؤلفى التلمود. الحقائق تشير إلى أنه على الرغم من محاولات القرائين الاستقلال الكامل بالنص عن المرويات إلا أنهم مع ذلك قد استعانوا كثيراً بتفسيرات الحاخامين وأوردوا بعضاً من أقوالهم ضمن تفاسيرهم. فبنيامين بن موسى النهاوندى أحد كبار حاخامى القرائين الأوائل فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، والذى إليه ينسب تسمية الطائفة بالقرائين بعد أن كانوا يسمون العنانيين نسبة إلى عنان . نجد بنيامين « يذكر بنفسه فى نهاية كتابه المباحث (وقد أشرت بين كل مبحث ومبحث إلى المقرا وسائر المباحث التى بحثها الربانيون ولم أستطع أن أشر إليها فى المقرا) »(٣) كما شهد عليه القرقصانى من أنه قد تعلم أقوال الربانيين ومن كتابات هؤلاء نستطيع أن نحكم على هوة الخلاف بين الفرقتين ، وعلى ما كان يسود هذه الفترة من صراعات تزعمها سعديا وكان له قصب السبق فيها .

---

(١) حروب الرب : يقصد بها المعارف الدينية .

(٢) سهل بن مصليح : قرائى ولد بالقدس عام ٩١٠م ذهب إلى بابل ليتعلم وليساعد فى نشر المذهب القرائى وادعى على الربانيين إدعاءات كثيرة. ويمكن تلخيص المذهب القرائى من حديث سهل عن نفسه قائلا أنه من القدس جاء ليحذر أبناء عمومته وليمنع شعب الله من طعام الأجانب الذى سمح الحاخامون به ، وسهلوا لهم أمور الدين مثل الطهارة والنجاسة ، كما سمحوا لهم مشاركة الجويم أوانيهم وعطورهم . ألف سهل تفسيراً التوراة ، وتفسيراً على أشعيا ودانيال (اوتسر يسرائيل ج ٧ ، ص ١٤٧ ، ٢٠٩) .

(٣) اوتسر يسرائيل ج ٣ ص ١٢٦

سعديا وبن مئير [١] :

الخلاف بين سعديا الفيومى وبين بن مئير هو فى حقيقته صراع بين كل من المدرسة الغربية فى فلسطين والمدرسة الشرقية لليهود فى بابل ، إذ يبدو أن يهود فلسطين قد أحسوا أن لواء الزعامة الدينية سيظل بعيداً عن هيكل سليمان . لما لاحظوه من قوة تقدم الفكر الدينى اليهودى فى بابل وتطوره . ومن هنا بدأ النشاط يدب فى يهود فلسطين « وأُعيد تنظيم المدارس فى الجليل ، وكانت طبرية هى مركز النشاط العلمى الذى عبر عن نفسه فى العناية المبكرة على الأخص بالنصوص التى جاءت بها التوراة ، وحتى لا يحدث فيها تغيير ولو طفيف . . . فحسبوا كل كلمة وكل حرف ووضعوا قوائم للهجاءات الشاذة وغير المعتادة لحفظ كلمات التوراة ، ونشأ عن ذلك النص الماسورتى ، وتمت التوصية بوضع نظام للرمز بواسطة النقط والعلامات فوق الحروف وتحتها ، وذلك لتعليم ضبط الكلمات والوقفات وبهذا تم تخليد النطق والتفسير التقليديين »[٢].

وقد اختلفت هذه المدرسة مع المدرسة الشرقية فى القراءات النصية وطريقة الترقيم والتشكيلات والوقفات بل ورفض حاخامو العراق أن

---

(١) بن مئير : كان رئيساً للمعهد العلمى الدينى فى فلسطين فى النصف الأول من القرن العاشر ، ويقال إن نسبه يصل إلى بيت جمالئيل ، وتذكر بعض المصادر أن اسمه هارون . وكان يقيم فى طبرية ثم سافر إلى بغداد فى طلب العون ضد القرائين بعد أن استفحل أمرهم فى فلسطين ، وهناك شاهد نهضة المدرسة الشرقية لليهود بأكاديميتها فى سورا وبومباديثا ، ثم عاد منها لتندلع نيران الخلاف بينه وبين سعديا الفيومى حول التقويم والذى أعلنه فى بغداد قبل عودته ، ومحاولته تغيير هذا التقديم.

(٢) اوتسر يسرائيل جـ ٧ ص ١٠١ والنقط أو التنقيط : هى المحاولات الأولى لضبط نصوص الكتاب المقدس عن طريق وضع رموز وعلامات صوتية للمقاطع والحروف . وهذه المرحلة قد تمت بعد أن انتهى العلماء اليهود من وضع التلمود وتدوينه وقد تم استخدام التنقيط على أيدى بن أشير وبن نفتالى فى المدرسة الغربية فى طبرية بفلسطين (اوتسر يسرائيل ، مادة : تنقيط) .

يضبطوا النسخ التى يقرأون منها أمام الجماهير بالشكل ، ولعل ذلك كان ثقة منهم بأنفسهم وقدرتهم على عدم اللحن فى القراءة ، ولو أنه كان ينظر باستمرار إلى رجال طبرية على أنهم الموثوق بهم فى هذا المجال . إلا أن الزعامة الدينية كانت ليهود بابل حتى أن فلسطين نفسها كانت تعتمد عليها كثيراً فى متطلباتها الدينية ، بل وتتبعها فى التقاليد والعرف السائدين فى الحياة اليهودية . ومن ذلك التقويم رغم ما كان بين المدرستين من اختلاف فى بعض الأمور منها الاختلاف فى اللغة نفسها وأساليبها .

وفكر بن مثير أن يعيد مرة أخرى للأذهان الزعامة الدينية لفلسطين من جديد خاصة وأن بعض يهود الأمصار البعيدة كإيطاليا وفرنسا كانوا يتبعون ما تسير عليه المدرسة الفلسطينية من تقاليد وتراث . ومن هنا فقد « أعلن بن مثير رئيس أكاديمية القدس بين قادة الجماعات اليهودية فى بابل عام ٩٢١ م أن عيد الفصح هذا العام سيصادف يوم أحد وليس يوم ثلاثاء المستحب حسب التقويم البابلى ، وعلى ذلك فإن رأس السنة سيصادف يوم الثلاثاء وليس يوم الخميس »(١) وكان سعديا فى ذلك الوقت فى رحلة له بحلب وبلغه الأمر ، وأحس أن بن مثير يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك ، وأحست بابل كلها بخطر الانقسام يتهدد جميع اليهود فهم لم ينتهوا بعد من انشقاق القرائين على جمهور اليهود ، وما تبع ذلك من معارك كلامية بين الفرقتين . عندئذ انبرى له سعديا وأخذ يفند مزاعمه بأدلة يقبلها الجمهور واستمر الحوار بينهما فى هذا المجال حتى عام ٩٢٣ م حيث تبودلت الاتهامات بين المدرستين البابلية والفلسطينية ، وإن كانت فلسطين حاولت أن تتمسك بتقويمها الجديد

---

(١) Judica P. 543, 544.

الذى غير كثيراً من مواعيد أعيادها وأيام صيامها إلا أن سعديا فى هذا النزاع القائم قد « برهن على مقدرته فى الجدل الذى أظهر فيه سعة اطلاعه ، وامتلاكه ناصية هذا الموضوع الصعب . . . وألف كتاب (الفصول) يدحض فيه مزاعم بن مئير بأسلوب على نسق أسلوب التوراة مزود بالتشكيلات والنبرات مثل التوراة . . وكان يتلى سنوياً فى الشهر الذى يسبق السنة الجديدة » (١) وكان النصر فى النهاية للمدرسة البابلية بفضل ما أثبته سعديا من قوة على الجدل المبنى على أدلة واضحة ، الأمر الذى دفع يهود العراق إلى أن يكرموه ويرفعوه إلى منصب الجاءون عام ٩٢٨ م مخالفين بذلك التقاليد المعروفة بينهم بقصر مناصب الجاءونية على يهود العراق وهو ليس منهم – وتولى سعديا هذا المنصب حيث عين جاءوناً لأكاديمية سورا .

سعديا والتفسير :

بذل الربانيون كل الجهود لمقاومة القرائين وسائر المنشقين على جمهور اليهود ، وذلك عن طريق بحوثهم ومؤلفاتهم التى يدافعون فيها عن التراث اليهودى . وحمل سعديا الفيومى لواء الزعامة لهؤلاء الربانيين فى الرد على خصومهم « فقد شاهد ما أدخله القراءون والمتشككة من بدع فى الدين اليهودى ، فآلى على نفسه أن يفعل لهذا الدين ما فعله المتكلمون للدين الإسلامى فيبين أن هذا الدين القديم يتفق كل الاتفاق مع العقل والتاريخ » (٢) فاتجه إلى نصوص الكتاب المقدس وتناولها بالبحث والدراسة ، وأخرج لليهودية نفائس قيمة ظل الكثير منها باقياً إلى اليوم .

(١) Margolis, History of the Jewish people p. 268—269.
Sachar: History of the Jews Pp. 165. انظر أيضاً : د. طشرنا ص ٢٣٥

(٢) قصة الحضارة ج ١٤ ص ٤٤

ترجمته العربية للتوراة :

تناول سعديا العهد القديم ونقله من العبرية إلى العربية التى كانت قد أخذت مكانتها بين اليهود بدلا من الآرامية . وبدأ بالأسفار الخمسة أولا ثم تلى ذلك ببقية أسفار العهد القديم وقد قام المستشرق الفرنسى يوسف ديرينبورج بنشر هذه الترجمات تباعاً وقد اعتقد أنه قام بترجمة جميع أسفار العهد القديم إلى العربية ، فنسبوا إليه بعض أسفار لم يقم بترجمتها مثل أستير ودانيال [1] ومع ذلك فتفسيره لدانيال يقترب فى أسلوبه ومنهجه كثيراً من أسلوب ومنهج سعديا الأمر الذى يؤكد أنه قام بترجمته ولم نتمكن من العثور على تفسيره لأستير .

حاول سعديا فى ترجمته هذه أن يجعل الكتاب المقدس بسيطاً فى متناول عقلية وإدراك القارئ العادى « فكان من رأيه أن بسيط المقرا يمكن أن يقف مع الدراش ويأخذ مكانه ولا ضرر فى ذلك . وبهذا كان أول من تمسك بتفسير التوراة بمنهج البشاط »[2] . وقدم سعديا لكل سفر من الأسفار التى ترجمها بمقدمة يشرح فيها الهدف من هذه الترجمة ، والهدف من السفر نفسه وما يكون قد اشتمل عليه من أحداث ومداول تلك الأحداث ، وكانت ترجمته العربية خالية من « الصفات التشبيهية حيث تخلص فيها من التجسيم والتشبيه وخلع الصفات البشرية على الله »[3] .

ولقد كتب سعديا عن التوراة تفسيرين وهى طريقة اتبعها مع بقية أسفار العهد القديم التى تناولها بالترجمة والشرح والتفسير . التفسير الأول وهو عبارة عن نقل النص من العبرية إلى العربية أو على حد تعبيره

(١) اوتسر يسرائيل ج ٧ ص ٣٣٢

(٢) فنحاس شيفمان : البواكير . فلنا ١٩٢٣ ، الطبعة الحادية عشر ص ٦٥٩

(٣) Interpreter Dictionary p. 449.

التفسير البسيط أو القصير ، وإن كانت ترجمته العربية لا تعتبر فى الواقع ترجمة بمفهومها الضيق ، ولكنها ترجمة فى معظمها تفسير وتوضيح ، أحياناً بإضافة كلمة واحدة ، أو بإضافة حرف فقط ، ولقد نبه بنفسه إلى ذلك فى مقدمته لترجمة الأسفار الخمسة حيث قال « ولما رأيت ذلك رسمت هذا الكتاب تفسير بسيط نص التوراة فقط محرراً بمعرفة العقل والنقل ، وإذا أمكننى أن أودع إياه كلمة أو حرفاً ينكشف به المعنى والمراد لمن يقنعه التلويح من القول فعلت ذلك وبالله أستعين على كل مصلحة أقصدها من أمر دين ودنيا »(١) .

وقد كتب هذه الترجمة أو هذا التفسير القصير كما يتضح من قوله فى مقدمة التفسير إلى جماهير الشعب اليهودى فى عصره الذين تعلموا وفهموا هذه العربية كما فهمها . وإن كانت هناك بعض الملاحظات على لغة الترجمة كلغة عربية نعلم جيداً أساليبها ودقتها وسعة احتوائها إلا أن تلك الملاحظات لا تنال أبداً من تمكنه من هذه العربية ومعرفته نحوها وصرفها وأساليبها مما يدل على أنه تعلمها وأتقنها ولم تفرض عليه ، ولعل ذلك رد على من يقول : « أن العربية قد فرضت على رعايا الخلفاء غير المسلمين وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى »(٢) إن العربية لم تفرض على أحد من هؤلاء بقدر ما بادر كل من اليهود والنصارى لتعلمها والتحدث بها وذلك ليمكنهم التعايش وسط جمع لغته العربية . هذا من ناحية ، وحتى يتمكنوا من متابعة التطور العلمى الخلاق الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام ، ولم يتورع أو يستنكف المثقفون من اليهود أو غيرهم من الأخذ بتلابيب لغة جديدة تنتمى إلى دين جديد .

(١) البواكير ص ٦٥٩ (٢) دكتور على سامى النشار وعباس أحمد : الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ص ٥٢

ومن هذا التفسير القصير يتضح أن سعديا فى منهجه كان يتبع منهج البشـاط « وكان من الأسباب التى دعته إلى ذلك هو أن يرد على مزاعم القرائين بنفس أساليب حربهم ، وليوضح أن معظم تفاسير القدماء يمكن أن تتناسب مع المعنى البسيط للعهد القديم » (١).

أما التفسير الثانى لسعديا على التوراة فهو التفسير الطويل والذى أشار إليه أيضاً فى مقدمة ترجمته لأسفار موسى الخمسة بقوله : « وإن كان هو أراد بعد ذلك الوقوف على تشريع الشرائع العقلية وكيفية صناعة السمعية ، وبماذا يزول طعن كل طاعن على قصص فى الكتاب طلب ذلك من الكتاب الآخر إذ هذا المختصر ينبهه على ذلك ويقتضيه قصده » (٢). وقد اختلف الكثيرون حول ما إذا كان سعديا جاءون قد كتب هذا التفسير الطويل على جميع أسفار العهد القديم أم لا . ويميل البعض إلى أنه لابد أن يكون قد فعل هذا خاصة وأنه ضمن كتابه الأمانات والمعتقدات - وهو كتابه الفلسفى الذى رفع اسمه فى مجال الفكر والثقافة - الكثير من التعليقات والتفاسير على فقرات مختلفة من العهد القديم « وقـد سمى سعديا تفسيره الطويل للتوراة (كتاب الأزهار) . وهذه عادته دائماً إذ أنه اعتاد أن يطلق أسماء خاصة لتفسيره لكل سفر من الأسفار التى يتضمنها العهد القديم » (٣) بحيث يكون هذا الاسم مستمداً من مضمون السفر نفسه ومدى ما يدل عليه ويهدف له حسب فهمه لمجرى الأحداث فى السفر : فمثلا نجد تفسيره لأيوب يطلق عليه (كتاب التعديل) يحاول أن يوازن فيه بين رأى الإنسان ووجهات نظره المختلفة عن طريق ذلك الحوار بين أيوب وأصدقائه الثلاثة وعدل الله سبحانه وتعالى فى كل

(١) البواكير ص ٦٦٠ (٢) ترجمة التوراة لسعديا الفيومى ، المقدمة .

(٣) تفسير سعديا الفيومى التوراة (المقدمة) .

أمر من الأمور إذ أن كل هذا السفر يدور حول نظرية شقاء الإنسان فى العالم .

وفى مقدمة هذا الكتاب يتضح لنا منهج سعديا جلياً فى تفسيره وهو منهج البشاط . إلا إذا تعارضت معانى الكلمات لغوياً مع العقل والنقل ففى هذه الحالة فإنه يجب على المفسر أن يلجأ إلى المجاز أو بعض معانيه وفى ذلك يقول « وأقول أن الأقدم فى كل تفسير هو المشهور من ألفاظ الكتاب المفسر اللهم إلا أن يحال عند العقل ذلك المشهور أو تفسره الآثار . فإن المرتب يعد ذلك هو المجاز والمستعمل بين الأمة فينبغى للمعبر أن يخرج إليها بعض ألفاظ ذلك المعنى الذى أحال هذان الأمران أو أحدهما مشهورة ، ويكون إخراجه إلى المجاز بإنصاف من حيث يجوزه القوم لا من حيث يمنعونه » [1] وفى هذا التفسير يوضح سعديا أموراً كثيرة حول أيوب ومكانه وزمانه وشخصيته وحقيقة الشيطان [2] وكثير من المعلومات التى شغلت الباحثين كثيراً .

أما بقية تفاسيره فنجده يسمى المزامير « كتاب التسابيح » . والأمثال « كتاب طلب الحكمة » [3] . أما سفر الجامعة فأطلق عليه سعديا كتاب الزهد وقد نشره داود قافح مع إضافة ترجمة عبرية مع تعليقات قصيرة فى كتاب « المجلات الخمس » الذى أصدره سنة ١٩٦٢ [4] . وأما سفر استير فقد أطلق عليه الفيومى اسم كتاب المصــاحبة .

---

(١) سعديا الفيومى : تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية ، باريس ١٨٩٩ ص ٧

(٢) فى تعريف سعديا للشيطان يقول : « وأما الشيطان فإنه فى الحقيقة إنسان » . ويدلل على ذلك بما جاء فى ملوك أول ١١ : ١٤ ، وزكريا ٣ : ١ . واقتبس أيضاً اسم المعاند كما فى عزرا ٣١ : ٥ .

(٣) كتاب طلب الحكمة. ويلاحظ أن جميع أسماء تفسيراته كلها عربية ذات مدلول تصوفى فلسفى ، ولعل ذلك ما جعل المؤرخين يجعلون سعديا فى مصاف الفلاسفة.

(٤) تفسير سعديا الفيومى للتوراة (المقدمة) .

وفيما يتعلق بترجمة سعديا على التوراة نجد أنه قد بذل جهداً كبيراً فى نقل النص من العبرية إلى العربية بأُسلوب سهل خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه لم يكن يقصد مجرد ترجمة هذا النص بمعناه الضيق لهذه الكلمة ، وإنما كان يقصد الشرح والتفسير مما جعل مهمته شاقة ، ومما أوقعه فى بعض الأَخطاء مما يجعلنا نقرر أن تفاسيره تحتاج إلى دراسة جديدة ليس هنا مجالها ، وإنما أُثبت هنا بعضاً مما لوحظ على سبيل المثال فقط ومن هذه الملاحظات :

أولا : من الواضح فى ترجمات سعديا التفسيرية أنه التزم بما أشار إليه فى مقدمته للترجمة من أنه لا يلتزم فى الترجمة بالنص وانما قد يزيد لفظة أو حرفاً بقصد توضيح المعنى ومن أَمثلة ذلك « قالت المرأة للثعبان من جميع ثمر شجر الجنان تأْكل » [1] فقد أَضاف سعديا هنا كلمة جميع ، وهى غير موجودة فى نص التوراة ، وهناك أَمثلة كثيرة مما زاد فيها سعديا قاصداً من ذلك التفسير والشرح وهذه الإضافات تؤكد أَن عمله هذا ليس مجرد نقل نص من لغة إلى أُخرى .

ثانياً : نشأَة سعديا فى بيئة عربية جعلته يتأَثر كثيراً باللغة العربية ونحوها وهجائها حتى أنه قد تأَثر بالهجاء المستخدم فى القرآن الكريم والذى أُخذ مما رواه علماء الرسم عن المصاحف التى أَرسلها سيدنا عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة وبقية الأَمصار الإسلامية ، والذى يعرف بالخط العثمانى أَو الرسم العثمانى للمصحف ، فى ترجمته وكتابته العربية بالخط

(١) تك ٣ : ٢ ومن الأمثلة العديدة على ذلك تك ٣ : ١٤ قال الله للثعبان إذا صنعت هذا بعلم فزاد هنا الكلمة الأخيرة وليست فى النص وتك ٣ : ٢٠ عند الحديث عن خلق حواء وسبب تسميتها فقال : لأنها كانت أم كل حى ناطق ميت وقد شرح ذلك فى كتابه الأمانات والاعتقادات ص ٢١٢

العبرى يقول : « قال الله للثعبان إذ صنعت هذا بعلم فأنت ملعون من جميع البهائم ، وجميع وحش الصحراء . وعلى صدرك تسلك وترابا تأكل كل أيام حيوتك » (١).

وفى مقدمته للترجمة عندما يتحدث عن الشرائع الواردة فى العهد القديم يقول : « كمياتها وكيفياتها غير منصوصة فى الكتاب مثل كمية الصلوة وكمية الزكوة » (٢) فمن الهجاء المستخدم هنا لألفاظ (حيوتك ، الصلوة ، الزكوة) نجد أنه قد استخدم نفس رسم المصحف العثمانى فى ذالك كما فى قوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » (٣) وقوله تعالى : « لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَٰئِكَةِ وَالْكِتَٰبِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَٰمَىٰ وَالْمَسَٰكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَوٰةَ وَآتَى الزَّكَوٰةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا » (٤) وقوله تعالى : « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰأُولِي الْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (٥) .

ثالثاً : مما يؤكد سلفية سعديا واعتماده على النقل إلى جانب العقل أنه كان يقتبس من السابقين حتى ولو كان ذلك بلغة غير العبرية ، فى ترجمته للوصايا الواردة فى سفر الخروج والتى اصطلح على تسميتها بالوصايا العشر نجده يقتبس من ترجوم أونقلوس الآرامى بعض ترجماته فى الوصية التى تقول : « لا تقتل » (٦) نجد سعديا يترجمها لا تقتل النفس » (٧) ونجد أن هذه الترجمة بإضافة أو زيادة النفس على النص

(١) تك ٣ : ١٤ (٢) مقدمة ترجمة سعديا للتوراة ص ٤

(٣) البقرة : ١٥٣ (٤) البقرة : ١٧٨

(٥) البقرة : ١٧٩ (٦) خروج ٢٠ : ١٣ (٧) تفسير سعديا للتوراة بالعربية . (رشى)

قد سبقه إليها أونقلوس عندما ترجم نفس النص إلى الآرامية بقوله : « لا تقتل نفساً » (١) .

رابعاً : بالرغم من تمكن سعديا من اللغة العربية . ومحاولته المحافظة على قواعدها وأساليبها فى ترجمته لنص التوراة، إلا أنه أحياناً قد يجانبه الصواب فى اللغة كما حدث فى ترجمته للنورين العظيمين اللذين ذكرا فى الإصحاح الأول من التكوين حيث يقول : فصنع الله النيرين العظيمين النير الأكبر للإضاءة فى النهار ، والنير الأصغر للإضاءة فى الليل والكواكب .

فترجمته Šinyy Hammáōrot (٢) هنا بالنيرين خطأ لغوى لأن المعنى لغـةً هو « الجسم المضىء أو فتحة تستخدم للإضاءة ، نور » (٣) . وهى تجمع فى العبرية جمعاً مذكراً ومؤنثاً على السواء (٤) فالكلمة هنا تعنى « نور » وجاء فى معجم مقاييس اللغة فى معنى نور : « النون والواو والراء أصل صحيح يدل على إضاءة واضطراب وقلة ثبات ، منه النور والنار . سُمّيا بذلك من طريقة الإضاءة ، ولأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة » (٥) . أما « نير : النون والياء والراء كلمة تدل على وضوح الشىء وبروزه . يقال لأخدود الطريق الواضح منه نير ، ثم قيس على هذا نير الثوب عامه . سمى به لبروزه ووضوحه » (٦) .

ومن هنا يتضح أن ترجمة سعديا « النورين » والمراد بهما الشمس والقمر

(١) Targum Onckelos. Herausgegeben und Erlautert. Von Dr. A. Berlinr. Zweiter Theil. Berlin 1884.

(٢) تك ١ : ١٦ . (٣) ابن شوشان جـ ٢ ص ٦٨٣ (٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) أبو الحسن أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة جـ ٥ ص ٣٦٨ ، تحقيق عبد السلام هارون. دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .

(٦) نفس المصدر ص ٣٦٩

ليس فى مكانه الصحيح فهماً لا يترجمان بمعنى النيرين ، وقد يعتبرها البعض خطأً من الناسخ وليس كذلك للتكرار فيهما .

وهناك احتمال آخر وهو أن سعديا كان قد ترجم اللفظة بمعنى النيرين بتشديد الياء إلا أن هذه الشدة لم تظهر فى النسخ أو فى الطبع . على الرغم من حرصه على إظهار الحركات . وفى هذه الحالة فترجمته لهذه الكلمة بالنيرين ترجمة سليمة إذ أن النيرين يقصد بهما الشمس والقمر وبذلك تستقيم الترجمة .

نتاج العصر الجاءونى فى الفكر الدينى :

سبق أن ذكرنا أن النشاط الفكرى لليهود فى عصر الجاءونيم كان مركزاً فى مدرستى سورا وبومباديثا حيث كان يدرس التلاميذ فيهما التلمود وأسس الدين على يد أساتذة كرسوا أنفسهم لهذه المهمة . وقلت أن تلاميذ هاتين المدرستين رغم ما كانوا يلقون من عناية ورعاية من جانب رئيس الأكاديمية أو نوابه إلا أنهم كانوا مع ذلك يصادفون صعوبات جمة ناتجة عن قلة عدد نسخ التلمود المنسوخة وعدم توافرها بين أيديهم ، وكان من نتيجة ذلك أن تنبه الجاءونيم إلى ضرورة وضع مؤلفات علمية تساعد الطلاب فى دراساتهم وتحصيلهم ، واجتهدوا فى ذلك مما ترتب عليه وجود تراث عظيم فى مجال الفكر الدينى اليهودى يمثل فكر هذه المرحلة ويلقى الضوء على المراحل السابقة لها . وهذا التراث وإن كان قد فقد معظمه ، وتضاربت الأقوال حول بعضه أو حدث فيه تغيير ، إلا أن الإشارات المتكررة إلى هذا التراث يعطينا فكرة واضحة عن النشاط والمجهود العظيم لمدرسة الجاءونيم وبصفة خاصة فى مجال التفسير الدينى ، ومن المؤلفات التى خلفتها هذه المدرسة وعرفتها الأجيال اللاحقة سواء

بوجود هذه المؤلفات بين أيديهم أو بالإشارة إليها فى مؤلفات أخرى نذكر بعضها فيما يلى :

أولا : كتاب التنائيم والأموارئيم :

وهو كتاب حاول مؤلفه أن يضمنه سيرة سابقيه من الحاخامين وأئمة المحدثين فى التوراة والتلمود منذ عصر موسى عليه السلام حتى عصره وذلك عن طريق تقسيم هؤلاء الحاخامين إلى فترات زمنية يتحدث فى كل عصر عن مجموعة منهم ويسرد سيرتهم الذاتية ، وكيف كانوا يعملون ويدرسون مع ذكر بعض من أقوالهم فى الهلاخا والأجادا كما نجده « يذكر فى هذا المؤلف إلى جانب ذلك بعض العموميات فى الشريعة مع توضيح بعض المصطلحات التلمودية وأسلوب الحاخامين فى المناقشة والجدل » (١) ولم يمكن الوقوف بالتحديد على مؤلف هذا الكتاب .

ثانياً : كتاب الاستفسارات أو « الفتاوى » :

ومؤلف هذا الكتاب هو الحاخام احائى جاءون (٢) وقد سمى هذا الكتاب « بالاستفسارات نظراً لما كان يحتويه من كثرة الأسئلة والإجابة عليها كما أن هذا الكتاب « كان المصدر الأساسى لكتاب الأسئلة والأجوبة الذى ألف بعد ذلك » (٣) ولغة هذا الكتاب هى الارامية السائدة فى هذا العصر ويقال أن هذا الكتاب « كان هو المؤلف الوحيد بعد التلمود الذى

(١) د. طشرنا ص ٢٢٩

(٢) احائى جاءون : هو مؤلف هذا الكتاب عام ٧٥٠ م ، كان تلميذاً للحبر شموئيل جاءون ، وكان يأمل فى أن يعين جاءوناً خلفاً لشموئيل الذى توفى ٧٥٥ م إلا أنه تم اختيار الحبر نطرونائى لذلك مما أغضبه وجعله يترك بابل إلى فلسطين حيث توفى هناك سنة ٧٦١ م . ويتضح من ذلك أنه لم يكن جاءوناً بصفة رسمية إنما أطلقوا عليه ذلك لما كان يتمتع به من سمعة طيبة ، وسعة فى أمور الدين والشريعة (انظر اوتسر يسرائيل ، و د . طشرنا) .

(٣) اوتسر يسرائيل جـ ١ ص ٢٣٣

ظل محتفظاً بمحتواه وهيئته كما تركه مؤلفه ، فيما عدا بعض تعديلات طفيفة أضافها تلاميذه وأدخلوها ضمن الكتاب » (١) .

ومن مضمون هذا الكتاب يمكن أن يقال إنه عبارة « عن نسخة لمحتويات التلمود وطريقته فيه أن يوضح ما هو أكثر أهمية فى التلمود بلغته مع الربط والتنظيم والبعد عن المناقشات والجدل الكثير » (٢) وقد ضمنه المؤلف ما يتعلق بأمور الشريعة العملية السائدة فى ذلك الوقت ، وإن لم يضمنه ما يتعلق بشريعة القرابين أو أحكام النجاسة والطهارة : وأدخل فيه كثيراً من الأجادوث » (٣) . هادفاً من ذلك إلى محاولة البعد بالدارسين عن جفاف الاشتغال بالأمور الشرعية والتخفيف عنهم بين الحين والآخر بسرد قصة وعظية إذا ما كان هناك ما يوجب ذلك وقد كتب عنه إبراهيم ابن دافيد أنه يحتوى على ستمائة وثلاثة عشر وصية « ولكن الذى أمامنا يتضمن فقط مائة وخمس وأربعين وصية ثمان وستين وصية عبارة عن أوامر وسبع وسبعين وصية عبارة عن نواهى (٤) .

ومما ذكر عن هذا الكتاب نعرف أنه كان عبارة عن مجموعة الدروس التى كان يلقيها مؤلفه سواء على التلاميذ فى بيت همدراش أو أمام الجماهير فى أيام السبت والمناسبات والأعياد ولذلك فهو يضم جزءاً كبيراً فى الوعظ والإرشاد « حيث كان يطيل بصفة خاصة فى الحديث عن الأمور الأخلاقية الإصلاحية التى تمس القلوب كمحبة الناس ، والصدق والاستقامة . . . وينتقد فيه الأساليب الخاطئة كالغش والخيانة والوشايات » (٥) ومنهجه فى هذا الكتاب هو التوجه للجمهور أو التلاميذ بطرح سؤال عليهم ثم يأخذ فى الإجابة بنفسه عليه مسترسلا فى ذلك.

(١) نفس المصدر والصفحة. (٢) د. طشرنا ص ٢٢٩ (٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) اوتسر يسرائيل ج ١ ص ٢٣٠ (٥) د. طشرنا ص ٢٣٠

ثالثاً : مؤلفات شريرا جاءون [١] :

ترك الجاءون شريرا مجموعة كبيرة من التراث الفكرى والدينى تعتبر علامة مميزة لهذا العصر ، وهى توضح إلى أى مدى كان هؤلاء الجاءونيم حريصين كل الحرص على المحافظة على تراثهم الدينى الموروث وتقاليدهم الدينية ، ويعملون جاهدين على أن يصل هذا التراث إلى اليهود فى أى مكان مهما بعدت مسافاتهم . ومن مؤلفات شريرا فى الشرح والتفسير ومختلف أمور الدين بصفة عامة ما يلى :

(أ) الرسائل :

كتب شريرا جاءون عدة مؤلفات تدور كلها فى فلك الفكر الدينى يرد فيها على استفسارات أو يوضح فيها غموض بعض ما يتعلق بالشريعة والتراث اليهودى ، وما يتعلق منها بالتوراة والتلمود وسيرة السلف بصفة خاصة ، وكتب فى ذلك رسالتين شهيرتين :

الأولى : رسالته المعروفة التى ذاع صيته عن طريقها ، وهى التى كتبها إلى طائفة يهود القيروان بشمال أفريقيا وفيها « وضح لهم أسس التوراة الشفوية ، وفسر بعضاً من المشنا والبريتا والتوسفتا والتلمود ... كما يتحدث فيها عن تاريخ الأجيال السالفة من الرواة والشراح والمناطقة وكذلك الجاءونيم حتى عصره » [٢] مع ذكر ما كان عايه اليهود من فكر

(١) شريرا جاءون : هو شريرا بن حنانيا جاءون بومباديثا. ولد فى عام ٩٠٠ م ومات عام ١٠٠٠ ميلادية ، شغل منصب قاضى القضاة ، عين جاءوناً عام ٩٦٨م وقد أخذ ابنه حاى مكانه كقاضى قضاة. ويبدو أنه قد حدث منه أو من غيره ما أوجب غضب الخليفة القادر ابن إسحق (٩٩٠ – ١٠٣٠) عليه فاعتقله هو وابنه وأودعهما السجن وصادر ممتلكاتهما. ويعتبر شريرا من الذين تصدوا للفرقة القرائية مفندين مزاعمهم وكان من الذين لا يميلون كثيراً للخوض فى الأجادا (اوتسر يسرائيل ج ٢ ص ٢١٣) .

(٢) اوتسر يسرائيل ج ١٠ ص ٢١٣

وثقافة فى مختلف هذه العصور ، والرسالة بهذه الصورة ذات فائدة كبيرة إذ أنها تلقى الضوء على التاريخ العام لليهود ، وآدابهم وتراثهم الدينى بصفة خاصة ، ومن هنا فقد «اعتمد عليها كثير من المفسرين الأوائل ، واعتبروها مصدراً هاماً . وقد نشرت مرتين الأولى فى كتاب رابى نسيم المسمى «هيوماسين» والثانية نشرها جولدبرج عام ١٨٤٥ م . والنشرة الأولى تبدو أنها الرسالة الحقيقية أما الثانية فتختلف عنها» (١) .

الثانية : رسالته المعروفة إلى مار يعقوب بن مار نسيم وهذه الرسالة قد حررها إلى الحبر يعقوب بن الحبر نسيم الحاخام الأكبر لطائفة القيروان ، ويلاحظ أن هذه الرسالة تعتبر إلى حد كبير مكملة للرسالة الأولى ، إذ يبدو أنه يستدرك فيها ما قد فاته ذكره أو التنبيه إليه فى رسالته الأولى «حيث يوضح فيها ما يتعلق بالألقاب التى كانت سائدة فى عصر التلمود "Raban, Rabye, Rab, Mar" ، كما يذكر أيضاً بعض السير الذاتية لجيل الشراح» (٢) . وكان شريرا فى رسالته شديد التمسك بالتراث الذى خلفه الأسلاف حتى عصره ، ولم يحاول أن يبين حدوث أى شقاق أو خلاف حول هذا التراث قدر استطاعته ، «وقال فى رسالته أن أى اختلاف حول أمر من أقوالهم إنما هو اختلاف على الله وعلى توراته لأنها كلها أقوال الله» (٣) وفى هذا القول إعلان صريح بما كان ينادى به أحبار اليهود من اعتبار أقوال التنائيم والأموراثيم والسبوراثيم أقوال مقدسة لها منزلة النص .

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.

(ب) إجاباته أو ردوده :

وهى التى كان يرد فيها على أسئلة السائلين له حول بعض الأمور الغامضة فى الشريعة وما حولها من أمور الدين يذكر فيها بعض تفاسير التلمود ويميل فى هذه الإجابات إلى التشدد وعدم التهاون فى أى أمر من أمور الدين خاصة ما يتعلق منها بأوامر الله ونواهيه ووصاياه . « وكانت الوصايا الواردة فى التلمود بالنسبة له على ضربين حيث يقول : إنه توجد وصايا واجبة النفاذ ومن يغفلها يرتكب إثماً ويستوجب العقاب ، وهناك وصايا أخرى من يفعلها يؤجر عليها ولا إثم عليه إذا تركها » (١).

رابعاً : الأحكام الكبرى :

وهذا المؤلف يتضمن أحكاماً وشرائعاً ، وقد ثار جدلٌ واختلافات حول من هو مؤلف هذه الأحكام ، فمنهم من يقول أن مؤلفها هو راب شمعون ابن قيورا وهو أحد الجاءونيم حوالى عام ٧٤١ م ، وهناك من يعتبر مؤلفها هو رابى يهودائى ومن الذين يقواون بذلك رشى وحفيده رشبام «غير أنه قيل أن رابى شمعون بن قيورا هو المؤلف الحقيقى لهذا الكتاب وأن يهودائى جاءون قد وضع كتاباً آخر للأحكام عرف باسم أحكام متفرقة (٢) اقتبسها من الكتاب الأول وأضاف إليها ، وهذان الكتابان قد عرفهما شريرا جاءون وابنه هائى جاءون .

والكتاب فى محتواه يتحدث عن نظم التلمود طبقاً للفصول الواردة به ومضمونها وأسسها والشرائع السائدة فى ذلك الوقت ، ويتخذ أساوب الكتاب نفس أسلوب الجمارا ، ويذكر فى بعض الأحيان أجزاء من التلمود الأورشليمى ، كما يشير إلى التوسفتا ومدراش « بريشيت ربا » والسفرا

(١) اوتسر يسرائيل جـ ١٠ ص ٢١٣

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ١٥١ « أحكام متفرقة ».

والسفرى ، والميخلتا [1] ، وينقل أحياناً عن كتاب « الاستفسارات » نهائى جاءون دون أن يشير إلى المصدر « ونرى أن كل هذه المقتبسات قد أضيفت إليه فى فترة متأخرة » [2] .

وقد عرف هذا الكتاب لدى طوائف اليهود فى أقطار متفرقة فى أفريقيا، وأسبانيا وإيطاليا واستخرجوا منه ترجمات وتركيبات مختلفة : « اشتهر منها على وجه الخصوص النسخة الأسبانية التى يذكرها أصحاب الإضافات باسم الأحكام الكبرى الأسبانية » [3].

خامساً : مؤلفات أخرى :

١ - ألف الحبر صمح جاءون كتاب « ملاحظات أو تعليقات » وهو عبارة عن معجم تلمودى مرتب ترتيباً أبجدياً .

٢ - هائى جاءون ألف :

(أ) تفسيرات لفصول متفرقة استخدمها كثير من المفسرين بعد ذلك خاصة فى إيطاليا وفرنسا ولم تصل إلينا هذه التفاسير .

---

(١) السفرا : وهى كلمة آرامية تعنى الكتاب أو السفر ، ويسمى أيضاً توراة الكهنة ، وهو شرح لسفر اللاويين وهو فى أساسه تشريعى وينسب هذا الكتاب للحبر عقيبا .
السفرى : كلمة آرامية معناها كتب أو أسفار وهى تتضمن مجموعة مختلفة الأصول الأخلاقية والقانونية وهى عبارة عن تفسير لسفر العدد طبقاً لمدرسة الحبر إسماعيل ، وكذلك تفسير لسفر التثنية طبقاً لرأى مدرسة الحبر عقيبا وأما باقى تفسير التثنية من أجادا فإنه ينسب إلى مدرسة الحبر إسماعيل .
الميخلتا : ومعناها المقياس ، والمراد بها القواعد أو القانون الذى يقاس عليه، وهو منسوب إلى الحبر إسماعيل فى القرن الأول الميلادى ويتضمن الأصول القانونية والأخلاقية المستنبطة من سفر الخروج .
بريشيت ربا : وهو تفسير لسفر التكوين وينسب عادة إلى رابى أشعيا ويعتبر أقدم المدراشيم الأجادية وأعظمها قيمة ومن المرجح أن معظمه ألف فى القرن السادس الميلادى .

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ١٥١

(٣) د . طشرنا ، ص ٢٣٠

(ب) وردت له ضمن فتاوى الجاءونيم بعض الفتاوى التى تتسم بالإيجاز حتى كانت عبارة عن كلمة واحدة هى « مباح » أو « محظور » .

(ج) وضع كتاباً فى الهلاخا يسمى « أحكام متفرقة » تشريعات متفرقة أو أحكام متفرقة تداولها تلاميذه باسم تشريعات يهوداى جاءون « ومنها بعض التشريعات التى تبدأ بقوله وسألتهم أو عندما قلت لهم » (١) .

٣ – مؤلفات صموئيل بن حفنى :

ترك صموئيل بن حفنى بعض المؤلفات ، ويعتبر صموئيل من أكثر الجاءونيم إنتاجاً فى مجال الفكر الدينى حيث وضع كثيراً من المؤلفات التى عالجت الكثير من الموضوعات الدينية ، وكتب تفاسير باللغة العربية منها :

(أ) البلوغ والإدراك ويتحدث عن وقت البلوغ والإدراك عند الإنسان ، وما قد يترتب على ذلك من أمور ، ويقع الكتاب فى ستة فصول .

(ب) نسخ الشرع ، وأصول الأحكام وفروعها : وقد أشار موسى بن عزرا فى مؤلفاته لهذا الكتاب (٢) .

(ج) كتاب المجاورة : وهو خاص بالمساكن وما يتعلق بها من أمور .

(د) كتاب البيع : وهو خاص بأمور البيع فى الشريعة اليهودية وما يتعلق بها .

(هـ) كتب تفسيرا لسفر صموئيل وجدت بعض أجزاء منه ضمن أوراق الجنيزة التى عثر عليها فى القاهرة .

(و) ترجم التوراة إلى العربية ، طبعت أجزاء منها عام ١٨٨٦ ، وقد اعتمد فى ترجمته هذه على كتب السلف المختلفة .

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٥٨ (٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ١٥١

الفصل الثانى

مدارس التفسير فى الأندلس

إذا كانت فترة الازدهار الأولى فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى هى فترة الجاءونيم رغم ما كان يتخللها من صراعات مذهبية بين اليهود تمثلت فى قيام حركة القرائين المنشقة على إجماع اليهود وخروج ابن مئير محاولا الانشقاق عن مدرسة بابل ، فإن الحركة الفكرية فى هذا العصر كانت أكثر ازدهاراً من ذى قبل نظراً لما حصل عليه اليهود من امتيازات لم تتح لهم من قبل حتى وصلوا إلى منصب الوزارة فى الحكومة العربية فى الأندلس . وكان ذلك كله أساس ما جاء بعد ذلك من نهضة فى هذا المجال وغيره . وربما يرجع ذلك إلى عوامل منها :

أولا : خروج اليهود من ذلك الحصار الذى فرضته أجيالهم السابقة وانغلاقهم على أنفسهم وبداية محاولتهم اكتساب علوم الأمم الأخرى .

ثانياً : حياتهم وسط الجماعة والبيئة الإسلامية وما فيها من تيارات فكرية ، وتراث دينى بعث للناس كافة ، وساوى بين الجميع لا عنصرية فيه ، ولا تحقير لأحد ، يدعو إلى الحق ويعترف بما سبقه من أديان .

ثالثاً : تلك المكانة الرفيعة التى حصل عليها اليهود فى الدولة العربية الإسلامية هناك ومشاركتهم مشاركة فعالة فى تسيير أمور الدولة وتقلدهم المناصب الكبيرة ، وما نتج عن ذلك من ميزات اجتماعية وثقافية وسياسية حصلوا عليها لأول مرة فى تاريخهم .

وليس أدل على ذلك من أن هؤلاء اليهود أنفسهم عندما غربت شمس الإسلام من الأندلس انتهت معها أزهى فتراتهم سياسياً وثقافياً وفكرياً ؛ وانتهى ما أسموه بالعصر الذهبي للحياة اليهودية كلها .

كان الشرق بمدرستيه العريقتين المدرسة البابلية والمدرسة الفلسطينية هما قبلة يهود العالم أجمع المنتشرون بين الشعوب المختلفة ، هؤلاء اليهود كانوا تواقين دائماً إلى المزيد من الفكر والثقافة ومع اضمحلال النشاط الجاءوني في بابل بدأت تظهر مراكز أخرى لهذا النشاط كانت قائمة مع قيام الجاءونية في بابل إلا أنها لم تكن لها سلطتها ونشاطها بل كانت تعتمد عليها كثيراً في الأمور التي يغمض على رؤساء الطائفة البت فيها واتضح لنا ذلك من تلك الرسائل المتبادلة بين كل من يهود القيروان وجاءوني سورا وبومباديثا وبانتهاء عصر الجاءونيم في بابل انتقلت الدراسات الدينية بصورة جدية إلى الأندلس ، وفي شمال أفريقيا كانت مدينة القيروان بمثابة المركز الفكري ليهود هذه البلاد « وبموت هائي جاءون توقفت بابل كمركز تأثير روحي للعالم اليهودي ، وبدأت أماكن أخرى تحتل هذا المركز » (١) .

ومن هنا انتقل النشاط الفكري من العراق وبدأ يهود شمال أفريقيا يحملون عبء هذه الدراسات فقد كانت هناك طائفة كبيرة كما ذكرت « من أيام يهوداي جاءون (٧٦٠ – ٧٦٤ م) وما بعده . وكان كل جاءون سواء في سورا أو بومباديثا هدفاً لاستشارة يهود الطائفة ، وقد ذكرهم رؤساء الأكاديميات البابلية كثيراً وقالوا عنهم أنهم طائفة تجمعت فيهم التوراة والحكمة » (٢) .

---

(١) Waxman, M. ; A History of the Jewish Literature V.I. p. 252.

(٢) Margolis: History of the Jewish people p. 277.

ومن تاريخ هذه الطائفة التى كانت فى شمال أفريقيا يتضح أنها لم تكن تتعصب لمدرسة معينة ، وإنما كانت تحس أنها بحاجة إلى المزيد من المعرفة والعلم من أى مكان تشعر أنها قد تستفيد منه : ولهذا فهى لم تنحاز إلى مدرسة من المدارس ، وإن كانت المدرسة البابلية أكثر تأثيراً فيها من الفلسطينية حيث كانت هذه الطائفة تسير طبقاً المناهج البابلية على الرغم من أنها لم تقطع علاقاتها نهائياً أو تبتعد عن مدرسة فلسطين والتجمعات اليهودية فيها .

وكما حدث عند يهود بابل من ازدهار حركة النشاط الفكرى والعلمى نجد أن هذا النشاط قد انتقل بدوره إلى شمال أفريقيا فى القيروان ، وظهر هناك كثير من النحاة والمفسرين وعلماء اللغة إذ نجد عالماً مثل « اسحق اسرائيلى (١) يكتب تفسيراً شاملا للإصحاحين الأول والثانى من سفر التكوين واللذين تعرضا لفكرة الخالق » (٢) كما وجد أيضاً العالم النحوى الشهير يهودا بن قريش الذى كتب شرحاً على كثير من فقرات العهد القديم ، ويقال إنه كان تلميذاً لسعديا الفيومى .

ويذكر المؤرخون الكثير من التفاصيل عن يهود هذه المنطقة ، وإنه كان يرأس هذه الطائفة « رئيس مبجل كان يتخذ لنفسه لقب نجيد ، ويتحدث باسم طائفته أمام الحكام ، إلى جانب قيامه بمراعاة شئون الطائفة الدينية » (٣) مستنيراً فى ذلك كله بما كان يصله من قرارات وتعليمات تتضمنها ردود الجاءونيم على استفساراتهم . ولعل رسالة رابى شريرا جاءون التى أرسلها إلى يهود القيروان كانت خير عون لهم لما احتوته من معلومات أفادتهم كثيراً .

---

(١) إسحق إسرائيل ٨٤٥ — ٩٤٠ م (٢) واكسمان : المصدر السابق ص ١٨٤

(٣) مرجوليس : المصدر السابق ص ٢٧٧

ومن اليهود الذين نالوا شهرة فى القيروان بشمال أفريقيا إلى جانب من تقدم ذكره رابى يعقوب بن نسيم وابنه نسيم بن يعقوب الذى رافق الحاخام حنا نيثيل ومن تلاميذ حوشيئيل ويعتبر عصر هؤلاء عصر النشاط الدينى وبصفة خاصة فى دراسة وشرح العهد القديم والتلمود وإن كانت تفاسيرهم ليست سوى مقتطفات متفرقة من العهد القديم والتلمود اقتفوا فيها منهج الجاءونيم الذى يعتمد على الأثر والتراث ويقتبسون أحياناً من التلمود الفلسطينى « وقد مزج التلموديان حنا نئيل بن حوشئيل ومعاصره نسيم بن يعقوب المدراش فى أسلوبهم ومنهجهم فى التفسير » (١) .

ولم تدم كثيراً مدرسة القيروان التفسيرية ، حيث انتقلت الحركة الدينية بصفة عامة إلى الأندلس بتأثير المسلمين وتقليداً لهم ، فكما كان المسلمون يهاجرون ويرتحلون من صقع إلى آخر عندما يسمعون عن عالم فاضل فيهرعون إليه طلباً للمزيد من الفكر والعلم والتبحر فى الدين ، فهكذا فعل يهود القيروان إذ ارتحل الكثير منهم إلى الأندلس طلباً للمزيد من العلوم وخاصة العلوم الدينية على أيدى أساتذة كانت لهم مكانتهم وهيبتهم العلمية فى تلك الفترة .

الوجود اليهودى فى أسبانيا :

وفيما يتعلق بتاريخ الوجود اليهودى فى أسبانيا فإن هناك أقوال متضاربة حول ذلك يفهم منها أن بداية هذا الوجود على وجه التحديد غير معلوم تاريخياً وإن أكثر المؤرخين قد أجمعوا على أن تواجد اليهود فى أسبانيا كان « قبل أن تصبح أسبانيا مملكة قوطية مسيحية » (٢) ثم حدث

(١) The Interpreter Dictionary p. 449.

(٢) Parkes, James: A History of the Jewish people p. 48. Benguin Books, Great Britain 1964.

بعد ذلك أن احتل القوط الغربيون أسبانيا وأقاموا فيها ودام استمرارهم هناك فترة طويلة قبل أن يدخل الإسلام هذه البلاد . وكان هؤلاء القوط فى حروب مستمرة مع الرومان إلى أن انتصروا عليهم وانتهى الأمر بعقد صلح معهم على أن تكون أسبانيا من نصيب القوط « فساروا إليها وملكوها وقد أقاموا بها نحو أربعمائة سنة إلى أن جاء الله بالإسلام والفتح. »(١) .

ويكاد التاريخ يعيد نفسه بالنسبة لليهود فقد عاش هؤلاء بين القوط. ولقوا صنوف الاضطهاد والمهانة على أيديهم فى أسبانيا قبيل فتح المسلمين لها تماماً كما حدث معهم عندما فتح المسلمون العراق وفلسطين فى صدر الإسلام . وكما رحب اليهود بالمسلمين أولا فى العراق ، فإنهم تعاونوا معهم عندما ساروا إلى أسبانيا بقيادة طارق بن زياد .

المسلمون واليهود فى الأندلس :

فتح المسلمون بقيادة طارق بن زياد قائد الخليفة موسى بن نصير أسبانيا عام ٩٢ هـ – ٧١١ م وأنهوا من هناك الحكم القوطى الذى ضج به الناس ، واستمر الحكم العربى الإسلامى لهذه البلاد حتى عام ٢٣٨ هـ وهى السنة التى توفى فيها عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك الخليفة الأموى . وبموته انقسم العرب هناك ، وظهرت فى الوجود دويلات صغيرة حتى خلع البربر حكم العرب واستقلوا بالحكم إلى أن تولى عبد الرحمن الناصر الحكم فوحد البلاد ، وخلفه ابنه المستنصر بالله الذى توفى عام ٣٦٦ هـ – ٩٧٦ م ، وخلفه ابنه هشام الملقب بالمؤيد وكان عمره فى ذلك الوقت عشر سنوات الأمر الذى جعل حاجبه محمد بن أبى عامر

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر جـ ٤ ص ١١٦ ، مطبعة بولاق .

يتمكن من السيطرة على زمام الأمور فى البلاد إلى أن وافته المنية عام ٣٩٣ هـ وبعد ذلك زال الحكم الأموى عام ٤٢٢ هـ ، ثم انقسمت البلاد إلى دويلات حيث بدأت فترة حكم ملوك الطوائف التى استمرت إلى عام ١٠٨٩ عندما جاء يوسف بن تاشفين من المغرب وانتصر على الفونسو سنة ١٠٨٢ وأجبره على التقهقر للشمال وأعلن عام ١٠٨٩ م بداية حكم المرابطين . وفى عهده عاود المسيحيون الضغط على الدولة الإسلامية بقيادة فرديناند السادس ، وجيمس الأول ملكى قشتالة وأرجونة حتى انحصر ملك العرب فى مملكة غرناطة التى استمرت إلى عصر الموحدين الذين كانوا من أصل بزبرى كالمرابطين .

ولم يكن عصر الموحدين عصر استقرار سواء لليهود أو العرب « فقد شتت اضطهاد الموحدين الكثير من اليهود الأسبان فى أفريقيا وبروفنس أما اللذين لجأوا إلى أفريقيا كابن ميمون مثلا ، فقد ظلوا يستعملون اللغة العربية »[1] .

وفى غمار تلك الأحداث التى عاشها المسلمون ابتداء من فتحهم أسبانيا ودخولهم إليها وحتى انتهاء الحكم العربى الإسلامى هناك بسقوط دولة الموحدين عاش اليهود جنباً إلى جنب مع المسلمين وشاركوهم أيامهم هناك . وكانت هذه الفترة — بحق — العصر الذهبى لليهود فكراً وثقافة وسياسة فهم تحت حكم القوط قد قاسوا ألوان الإضطهاد وخاصة تجاه عقيدتهم ، وتمنوا الخلاص من هذا الحكم بأى صورة كانت حتى قيل أنهم شاركوا المسلمين فتح البلاد وتعاونوا معهم واستقبلوا الفتح الإسلامى ببهجة عظيمة ، وذابوا فى المجتمعات الإسلامية ، وتقربوا من الحكام

---

(١) دى لاى ، أوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٦ .

المسلمين فى قرطبة التى اتخذوها مقراً للحكم . ويذكر المؤرخون اليهود هذه الفترة دائماً بأنها أنضج فترات اليهود وأن « قدوم المسلمين إلى أسبانيا كان بشرى خير فقد اشترك اليهود فى الحياة الإسلامية ، وصعدوا إلى مراتب القوة والثراء » (١) .

وعندما استتب الأمر للمسلمين هناك بدأ الإشعاع الفكرى يأخذ طريقه إلى قلوب الناس وبدأت الحياة الفكرية والثقافية فى الانتعاش ، وكانت قرطبة عاصمة الخلافة الإسلامية فى أول الأمر - محط الأنظار فى العلم والثقافة حتى أفرد لها المؤرخون مواضع كثيرة فى مؤلفاتهم واعتبرت فى هذه الفترة قبلة طلاب العلم : «وقد قال أبو الفضل التيفاشى ، جرت مناظره بين يدى ملك المغرب المنصور بن يعقوب بين الفقيه أبى الوليد ابن رشد والرئيس أبى بكر بن زهر ، فقال ابن رشد لابن زهر فى تفضيل قرطبة ، ما أدرى ما تقول غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية . قال : وقرطبة أكثر بلاد الله كتباً» (٢)

ونشطت الحركة الفكرية والعلمية ، وتفرعت العلوم وتكونت هناك معاهد للدراسات العليا على غرار الجامعات . ومن أشهرها ما وجد فى قرطبة وأشبيلية ومالقة وغرناطة ، وليس أدل على احترام العلم والفكر بجميع فنونه من تلك العبارة الجامعة التى نقشت على المدخل العام لجامعة غرناطة « يقوم استقرار العالم ونظامه على أربعة أسس : علم الحكماء ، عدل الملوك ، صلاة العابدين ، بأس الشجعان » (٣)

(١) Sachar: History of the Jews p. 169.

(٢) أحمد المقرى : نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب ، جـ ١ ص ٢٠٥ مطبعة عيسى البابى الحلبى ١٩٣٦ ، القاهرة.

(٣) دكتور أحمد شلبى : الفكر الإسلامى ، منابعه وآثاره ص ٩٢

وعرفت الأندلس نخبة ممتازة من أجل العلماء فى مختلف العلوم والفنون ، عرفت الفقيه يحيى بن يحيى الليثى المتوفى عام ٢٣٤ هـ–٨٤٨م ، وعرفت عيسى بن دينار الفقيه البارع وصاحب المؤلفات الكثيرة « تولى قضاء طليطلة ورأس الشورى بقرطبة وعدوه أفقه من يحيى بن يحيى الليثى » [١] ومنهم أيضاً أبو عمر يوسف بن عبد البر الذى دفع بالفقه والشريعة خطوات إلى الأمام حيث وسع فى استنباط الأحكام من القرآن الكريم والحديث . وفى علوم الصوفية نجد « ابن مَسَرَّة ، وهو محمد بن عبد الله بن مسرة ، ولد عام ٢٩٦ هـ . وكان أبوه من قرطبة » [٢] وكان أبو بكر الهاشمى من تلاميذه ، ولقد تتلمذ محيى الدين بن عربى علَى أبى بكر هذا .

ولم يكن اليهود على الإطلاق ببعيدين عن ذلك التطور الثقافى الذى عاشته الأندلس بعد أن ظلوا فترة طويلة تحت ظلمات حكم القوط ، ولهذا نجدهم يتنبهون إلى هذا السبق الكبير الذى أحرزه المسلمون ، فلم يكن لليهود خلال المائتى عام الأولى من الفتح الإسلامى باع طويل فى مجال الفكر والعلوم اللهم إلا ما كان يوجد من اهتمامات دينية خاصة ، وكان كل ما يتعلق باليهود فى الأندلس يكاد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بيهود بابل رغم ما كان يوجد فى الأندلس من رجال على درجة كبيرة من العلم فى النواحى الدينية ولكن « فى منتصف القرن العاشر حدثت ثورة كبيرة وشاملة فى تاريخ العمل الدينى حيث بدأت بداية ملتهبة » [٣] فقد أخذوا ينشطون نشاطاً ملحوظاً ، محاولين اللحاق بركب الحضارة الإسلامية التى

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام جـ ٣ ص ٥٠ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

(٢) نفس المصدر والصفحة. (٣) حاييم شرمان : الشعر العبرى فى أسبانيا وبروفانس ، جـ ١ ص ٢٨ موساد بياليق ، القدس ، تل أبيب ١٩٥٩

كانت قد وصلت إلى ذروتها فى اللغة والأدب بفنونه المختلفة حيث نجد أبا على القالى الذى نشأ فى بغداد ثم رحل إلى الأندلس عام ٣٣٠ ﻫ بعد أن تعلم الحديث واللغة والأدب والنحو على أشهر الأساتذة فى المشرق أمثال ابن درستويه النحوى ، والزّجّاج أحد تلاميذ المبرّد ، وقد ظل أبو على القالى فى قرطبة إلى أن توفى عام ٣٥٨ ﻫ . وزخرت الأندلس بالكثير من أمثال هؤلاء العلماء الذين كان لهم فضل توصيل علوم العرب إلى أصقاع مختلفة ونقل عنهم اليهود علومهم وفنونهم وانتهجوا نهجهم .

التفسير فى الأندلس :

لم يكن اليهود فى الأندلس فى حاجة إلى الاهتمام بالنواحى الدينية ودراسة الفكر الدينى فقد كان ذلك شاغلهم على مر عصورهم السابقة . إلا أننا نجدهم فى الأندلس يتجهون بعلم التفسير اتجاهاً جديداً يتسم بالتطور والبعد عن الجمود الذى وضعهم فيه التلمود وحصروا أنفسهم فى نطاقه لفترة طويلة ، وبدأ الاتجاه إلى التفسير يأخذ مجرى لا يمكن القول بأنه يخالف المناهج السابقة مخالفة تامة . وإنما أخذ ينحو منحا علمياً دقيقاً يقوم على إيضاح جميع ما يدور حول النص من فروع مكملة قد تساعد المفسر أو المشرع على توضيح المعنى وإزالة ما قد يكون فيه من غموض . هذا إلى جانب أن هذه الفروع تغطى نواحى أخرى من العلوم والثقافة كان اليهود أحوج إليها فى تلك الآونة .

ومن هنا بدأت تتفرع مناهج التفسير لدى اليهود فى الأندلس ، وأخذوا يتوسعون فيها ، وحمل كثير منهم عبء القيام بهذه العلوم ، ونشأت عندهم مدارس مختلفة للتفسير كان أهمها :

أولا : المدرسة اللغوية .

ثانياً : المدرسة الفقهية والتشريعية .

ثالثاً : المدرسة النقدية .

رابعاً : المدرسة الفلسفية .

ومن دراسة هذه المدارس ومنهج كل منها سيتضح لنا إلى أى مدى ساهمت كل مدرسة من تلك المدارس فى النشاط التفسيرى للعهد القديم والتلمود وكيف تأثرت بالسلف ثم أثرت فى الخلف .

أولا : المدرسة اللغوية فى التفسير :

ظهر الاهتمام بالدراسات النحوية واللغوية عند يهود الأندلس حرصاً منهم على تفهم طبيعة النصوص الدينية وما قد تحتويه من مشاكل لغوية لا يستقيم إدراك الهدف منها أو شرحها دون أن تفهم اللغة التى كتبت بها فهماً سليما ولقد جاء اهتمام اليهود بتلك النواحى اللغوية نتيجة لعاملين نبها الأذهان إلى ضرورة دراسة لغة العهد القديم :

العامل الأول : عندما نبه سعديا الفيومى الأذهان ولفت الأنظار إلي ما تحتويه لغة العهد القديم والتلمود من أسرار لغوية لم يتنبه إليهااليهود بعد ، ودفعه ذلك إلى وضع كتابيه اللغة ، وتفسير السبعين لفظة الفردة ، كذلك فى تفسيره لقواعد التفسير الثلاثة عشر التى وضعها الحبر إسماعيل . ومن بعده سار تلميذه صموئيل بن حفنى على نفس منهجه فى اللغة . ولقد أشار مروان بن جناح شيخ نحاة اليهود فى الأندلس إلى ذلك بقوله «فهذا أستاذنا سعديا نظر الله وجهه يجتهد ويبلغ الغاية التى تمكنه ، ويسدد نحو الغرض الذى يبالغه وسعه فى تبيين اللغة وبسط أصولها وتلخيص فروعها

فى كثير من موضوعاتها ما كان منها مخصوصاً بهذا الفن مثل كتابه المرسوم بكتاب اللغة وما لم يكن مخصوصاً بها أيضاً . وهذا صموئيل بن حفنى رأس المثيبة رضى الله عنه يحض على هذا الفن أشد الحض ؛ ويستشهد فى مدح أهل الفصاحة والانفاذ فى علم اللغة وتصريفها بقول الولى » [(١)] .

العامل الثانى : استتباب الأمور لليهود ومعيشتهم بين العرب ورؤيتهم الاهتمام الكبير باللغة العربية نحوها وصرفها وأبنيتها وأدبها ، وظهور طائفة كبيرة من العلماء فى مختلف فروع هذه اللغة ووقوفهم على معرفة العرب لأسرار لغتهم وتصانيفهم المختلفة فيها ، واجتهادهم أن يبلغوا بلغة القرآن الكريم مرتبة عالية ، إذ عن طريقها يستطيعون فهم القرآن والحديث . وقد ذكر مروان بن جناح ذلك أيضاً بقوله : « ورأيت القوم الذين نحن فى ظهرانيهم يجتهدون فى البلوغ إلى غاية علم لسانهم على حسب ما ذكرناه ، مما يوجب النظر ، ويقضى به الحق » [(٢)] .

هذان العاملان دفعا بكثير من علماء اليهود فى الأندلس إلى القيام بدراساتهم الدينية عن طريق البحث فى لغة العهد القديم وأسرارها ، ونبغ منهم فى هذا المجال عدد كبير حملوا عبء التفسير الدينى عن طريق شرح وتفسير الكلمات وردها إلى أصولها واستخراج ما فيها من تصاريف وإيضاح أبنيتها وما قد يكون قد زيد فى أحد أصولها وأوزانها . ومن هؤلاء نجد مناحم بن سروق [(٣)] صاحب المؤلف المشهور « محبرت » أى

(١) أبو الوليد مروان بن جناح : كتاب اللمع ص ٣ ، والفقرة الوادة فى حديثه من أيوب ٣٢ : ٣   (٢) المصدر السابق ص ٢   (٣) مناحم بن سروق : هو مناحم بن يعقوب بن سروق. ولد فى القرن العاشر بالأندلس، وعاش فترة طويلة فى كنف حسداى ابن شفروط . وضع كتابه هذا باللغة العبرية وليس بالعربية كما هى عادة علماء اليهود فى ذلك الوقت ، إطلع عليه رشى واستشهد به فى مواضع كثيرة من شروحه ، كما اطلع على نقد هذا الكتاب والذي ألفه دوناش بن لبرط وذكر الإثنين في تفاسيره .

الكشكول أو الكراسة والذى وضعه ليبين فيه جذور اللغة العبرية ، واللغة الآرامية ، ويعتبر هذا المؤلف أول كتاب يوضع فى مثل هذا الفرع من العلوم والمعرفة فى ذلك الوقت « وقد أوضح مناحم فى كتابه أنه توجد جذور آحادية أو ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية الأحرف » (١) .

وقد كتب هذا المؤلف باللغة العبرية ، إلا أن تلميذه حيوج (٢) قد خالفه فى نظريته هذه حيث أرجع الجذور كلها إلى أصول ثلاثية كما هو موضح فى كتابه الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثلين « وبذلك يعتبر أول من استخدم الأصول الثلاثية وطبقها على الأفعال » (٣) وما كاد مناحم بن سروق يتم كتابه هذا حتى انبرى له دوناش بن لبرط وكتب نقداً على كتاب مناحم وأرسله إلى حسداى بن شفروط الذى كان يعيش مناحم فى كنفه فى ذلك الوقت مما تسبب عنه طرد مناحم من بيت حسداى.

وكان للدوناش بن لبرط باع طويل فى مجال اللغة أيضاً فقد « اهتم بالحروف الضعيفة وأفرد لها مكاناً خاصاً كما عالج أداة التعريف فى العبرية » (٤) وأورد الأدلة الكافية التى تؤيد وجهة نظره فيما يدعو إليه . وأثمرت المناقشات التى دارت بين أنصار كل من مناحم بن سروق ودوناش ابن لبرط ثمارها العلمية المرجوة إذ دفع ذلك الكثيرين للبحث عن الحقيقة

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ٢٤٥

(٢) يهودا حيوج : وكان يسمى بالعربية أبو زكريا يحيى بن داود . وهو نحوى يهودى ولد فى فاس فى القرن العاشر ثم ذهب إلى قرطبة وظل بها إلى أن مات . تتلمذ على يد مناحم بن ساروق وإن كان قد خالفه بعد ذلك فى الرأى عندما رد الجذور إلى أصول ثلاثية . ومن أهم مؤلفاته كتابه عن الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثلين ، وكتاب النتف والتنقيط والأخير خاص بالأسماء من وزن فعل ويشرح قواعد تشكيلها . (انظر اوتسر يسرائيل حيوج) .

(٣) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٤) Hirachfeld, Hartwig: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicograhpers. Oxford University press. p. 27. 1926.

فى أقوال كل منهما « وأمدت الدارسين بالوسائل اللازمة للتفسير وتصحيح التفاسير الخاطئة الناتجة عن الوقوع فى الأخطاء المعجمية » (١).

وتنشط الدراسات اللغوية نشاطاً كبيراً ، وأصبحت علوم اللغة نحوها وصرفها وفقهها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتفسير العهد القديم ، وأصبح الهدف الأساسى من دراسة هذه اللغة هو فهم معانى التوراة والوقوف على أساليبها وما يبدو فيها أحياناً من غموض لمعانى الألفاظ . ولقد ساعدت العلوم الإسلامية القائمة فى ذلك الوقت هؤلاء اليهود فى أن يجددوا فى بحوثهم ودراساتهم محاولة منهم فى الوصول إلى ما وصل إليه مسلمو الأندلس . ويعد مروان بن جناح من أنشط مفكرى اليهود وأغزرهم إنتاجاً فى مجال الدراسات اللغوية التفسيرية ، وكان الهدف منها تفهم النصوص الدينية وتفسيرها وذلك كله من خلال الوقوف على أسرار هذه اللغة وتراكيبها النحوية .

ابن جناح والتفسير اللغوى :

ولد مروان بن جناح فى نهاية القرن العاشر الميلادى (٩٩٠ - ١٠٥٥) وعاش فترة طويلة من حياته مقيما فى قرطبة حيث كانت الحركة العلمية والفكرية فى أوج نشاطها ثم تركها بعد سقوط أسرة الحاجب المنصور . وذهب إلى اليسانة ومنها انتهى به المطاف إلى الاستقرار فى سرقسطة حيث توفى بها فى منتصف القرن الحادى عشر ، وفيها وضع مؤلفاته فى النحو واللغة .

كان اهتمام ابن جناح بنصوص التوراة والوقوف على ما فيها أهم دافع له على أن ينحو فى أبحاثه نحو اللغة فاتجه بفكره إلى معرفة المزيد

(١) The Interpreter Dictionary V. 5. p. 449.

من هذه النصوص وما تتضمنه من أحكام وشرائع عن طريق معرفة أسرار اللغة التي كتبت بها : قواعدها ، تصاريفها ، أبنيتها ، الحذف والزيادة فيها إلى غير ذلك من البحوث اللغوية المختلفة . ولم تكن دراسة اللغة عنده سوى واجب ديني يتحتم عليه القيام به إذ لا يمكن الإلمام بنصوص التوراة دون الوقوف على ما فيها من لغة . ولقد دهش ابن جناح من أولئك الذين يَعْتَبِرون الانشغال بالدراسات اللغوية ضرباً من العبث لا ينال المشتغل به فائدة تَعود عليه ، وأعلن ذلك صراحة بقوله : « وأما أهل لساننا في زماننا هذا فقد نبذوا هذا العلم وراء أظهرتهم وجعلوا هذا الفن دبر آذانهم ، واستخفوا به وحسبوه فضلا لا يحتاج إليه وشيئاً لا يعرج عليه . . وقد بعث ذلك أكثرهم على الاستخفاف بالقرآن (١) وتمييز القامتس من الباتح ، والملِل عيل من المل رع (٢) . وأما علم التصريف والتكلم فيه فهو مما يتشاءمون به ويكادون يجعلونه من جملة الزندقة » (٣) .

ومن هنا اتجه مروان بن جناح إلى التوراة يشرحها ويفسرها من خلال اللغة ، ويضرب الأمثلة المختلفة « على المحذوفات وتبادل الحروف . . ووضع القوانين النحوية والصرفية لعبرية التوراة . . وكان لا يتردد في إهمال التراث جانباً مفضلا المعنى الحرفي البسيط للنص » (٤).

ويعتبر كتاب المستلحق لمروان بن جناح أول مؤلف له في هذا المنهج اللغوى في التفسير ، وهو الكتاب الذى أكمل فيه ما تغاضى عنه يهودا

(١) يحاول مروان هنا أن يرتفع بنص العهد القديم إلى منزلة القرآن الكريم فأطلق اللفظ على النص العبرى ، على اعتبار أنه في رأيه نص موحى به من عند الله مثل القرآن الكريم . ولا وجه للشبه بين النصين منزلة ولغة .

(٢) الملِل عيل : أي الكلمة الممدودة الصدر والتي تكون النبرة على مقطعها الأول. أما الميل رع : فهى الكلمة الممدودة العجز أى التي تكون النبرة على مقطعها الأخير.

(٣) انظر اللمع لمروان بن جناح .

(٤) The Interpreter Dictionary V. 5, p. 449.

حيوج وما يكون قد أغفله من الأفعال ذوات حروف اللين أو الأفعال ذوات المثلين وما وجده ابن جناح فى كتاب حيوج من أمور تحتاج إلى مزيد من الإيضاح لشكه فيها « وكنت أيضاً قد شككت عليه مسائل كثيرة من كتابيه فأردت ذكرها والتبيين لما لما فى ذلك من عظيم الفائدة وجزيل المنفعة » [1] والواقع أن هذا الكتاب قد أفاد كثيراً فى نواحى شتى ، فقد اعترض صموئيل هنا جيد [2] على بعض ما جاء من تعليقات لابن جناح فى كتابه هذا الأمر الذى دفع الأخير إلى الرد عليه فى رسالة أخرى أطلق عليها كتاب التسوية وقد طبع ضمن مجموعة « كتب ورسائل » [3] لأبى الوليد مروان بن جناح القرطبى ، كما أننا نستطيع من خلال مقدمة « المستلحق » أن نحكم على الوضع الاجتماعى ليهود الأندلس فى فترة إعداد وتأليف هذا الكتاب حيث كانت تتسم بعدم الاستقرار فى فترة اضمحلال الحكم العربى هناك فهو يقول معتذراً لأصحابه عن تأخيره فى إخراج هذا المؤلف « ومما كسل همتى عن ذلك أيضاً ما نحن عليه من الجلاء المقدر علينا والحل والتِّرْحَال الذى نحن بسبيله ، فلما ألححتَ عَلَّى أعزكَ اللهُ فى ذلك وألح علىَّ فيه مَعَكَ جَمَاعةٌ من إخوانى ممن شأنه البحث والطلب لم

---

(١) مروان بن جناح : كتاب المستلحق ص ٢ . ضمن مجموعة كتب ورسائل طبعهما المستشرق ديرنبورج .

(٢) صموئيل هناجيد : تلمودى ونحوى وشاعر وسياسى أندلسى ، ولد عام ٩٩٣ م فى قرطبة ، ومات فى غرناطة عام ١٠٥٥ م ، تعلم التلمود على يد الحبر حنوخ والنحو على يد حيوج . استقر فترة فى ملقة حيث عمل مستشاراً للوزير أبى القاسم فأصبح بيته قبلة الشعراء . ألف مجموعة من الكتب منها مقدمة للجمارا (اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ص ١٥٤) .

(٣) كتب ورسائل : وهى مجموعة الكتب و الرسائل التى ألفها مروان بن جناح وأثار فيها بعض القضايا النحوية ، وقد اعتنى بطبعها و نشرها المستشرق ديرنبورج عام ١٨٨٠ م . وهى تضم إلى جانب كتاب المستلحق الكتب الآتية .

أ — رسالة التنبيه . ب — رسالة التقريب والتسهيل . جـ — كتاب التسوية .

أجد بداً من إسعافكم والصيرورة إلى مرغوبكم فأستلحق فى هذا الكتاب كل ما بلغه وسعى وانتهت إليه مقدرتى » (١) .

إلا أن علم ابن جناح ومقدرته وشغفه بالتوراة ولغتها وحرصه على إزالة ما قد يكون بها من غموض كل ذلك أودعه كتابه « التنقيح » والذى يتكون من جزءين : الأول وهو كتاب اللمع ، والثانى وهو كتاب الأصول . ومن خلال ما يتضمنه هذا الكتاب بجزئيه تستطيع أن تقترب من منهج ابن جناح فى التفسير والذى يقوم على الأسس الآتية :

أولا : الاهتمام والتركيز على النواحى اللغوية فى تفسيره بحيث يوضح كل ما يتعلق باللفظة لغة من حيث معناها ومبناها وتصاريفها والمنقول والمشتق فيها وخاصة الأسماء . وهو فى هذا قد يكون قد أهمل ما كان يسير عليه السلف من الاهتمام فى التفسير بالمسائل الفقهية والشرعية واستنباط الأحكام من الفقرات .

ثانياً : يرتكز منهجه فى التفسير على المنقول بالأثر عن السلف إذ يعتمد فى استشهاده على ما يدعم رأيه فى المصادر المختلفة إذا اعوزته اللغة ولا يتحرج أن ينقل رأياً عن السلف السابقين ، وهو يذكرهم أحياناً فى استشهاده وأحياناً أخرى يشير إليهم بعبارات من عنده فيقول : « وهذا قول رؤساء التفسير » (٢) أو يقول فى موضع آخر « وهذه اللغة مشهورة فى كلام الأوائل » (٣) .

ثالثاً : كان يأخذ بالمنهج المقارن فى تفسيره للألفاظ ، فيأخذ ما يقابل

---

(١) مروان بن جناح : المستلحق ص ٣ - ٤

(٢) مروان بن جناح : الأصول ، ص ٨٧ . نشره نيو باور ، إكسفورد ١٨٧٥

(٣) المصدر السابق ص ١٦٠

اللفظة من لغات أخرى خاصة اللغة العربية والتي لها مكانة خاصة عنده لقربها من العبرية ، ولا يجد حرجاً في الرجوع إليها من حين إلى آخر فيقول : « وما لم أجد عليه شاهداً مما ذكرته ، ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربي ، لم أنكل من الاستشهاد بواضحة ولم أتحرج عن الاستدلال بلائحة كما يتحرج عن ذلك من ضعف علمه ، وقلَّ تمييزه من أهل زماننا لا سيما من استشعر منهم التقشف وارتدى بالتدين مع قلة التحصيل لحقائق الأمور » (١).

رابعاً : يسير ابن جناح في تفسيره متبعاً المنهج البسيط (اليشاط) الذي لا يقوم على التأويل والمجاز بل يقوم على المفهوم البسيط الواضح للكلمة مع معالجة اللفظة لغوياً ومقارنتها مع لغات أخرى إذا احتاج الأمر. وهو في هذا يتبع المنهج الذي كان يسير عليه بعض مفسري المسلمين ونقله عنهم سعديا الفيومي وتلميذه صموئيل بن حفني وخاصة في شرح سعديا للسبعين لفظة الفردة . ويبدو تأثير سعديا علَى ابن جناح واضحاً عنده لكثرة ما يستشهد به ويذكره ، بل ياوم على من لم يطلع على تفاسيره ، وينحو عليه باللائمة « وأيضاً فقلة مطالعتهم لتفاسير سعديا الفيومي ، وتفاسير صموئيل بن حفني رضي الله عنهم اليشاطية فهم ينكرون مثل هذا عليهم ، فضلا أن ينكروا ما يستشهد به من اللفظ العربي » (٢) وبصفة عامة فقد تأثر كثيراً بالمدرسة الجاعونية سواء في التفسير أو اللغة وما ينفتأ يذكرهم جملة بقوله : « ووجدت في شروح الجاعونيم » (٣).

خامساً : على الرغم من أن ابن جناح يعد من أعمدة علماء اللغة والنحو اليهودي في الأندلس في العصر الوسيط ويغلب على شروحه وتفاسيره الدينية

---

(١) مروان بن جناح : كتاب اللمع ص٧ (٢) المصدر السابق ص٧ (٣) الأصول: ص٢٩١

الاتجاه إلى المنهج البسيط ، إلا أننا نجد أنه لم يهمل أيضاً فى تفاسيره المنهج المجازى أو التأويلى وخاصة عند تفسيره للفقرات التى تتحدث عن ذات الله سبحانه وتعالى وما يتصل بها من عبارات التجسيم والتشبيه ؛ ففى مثل هذه الفقرات يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء إلى التأويل . وهو فى هذا قد تأثر بعلماء المسلمين أيضاً الذين سبقوه إلى هذا الأسلوب فى التفسير عندما فسروا قوله تعالى : « يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » بأن المقصود قوته .

وقد يؤخذ علَى ابن جناح أنه على الرغم من أنه كان يعترف بما للسلف من فضل فى معالجة لغة التوراة وتفسيرها والتنبيه إلى ما تحتويه ، إلا أنه قد ذكر فقط علماء الطائفة الربانية ولم يشر إلى علماء القرائين ومجهوداتهم السابقة فى اللغة والتفسير ، إذ لا يمكن إنكار جهود هؤلاء فى هذا الميدان خاصة وأن منهم من نال شهرة لا تقل عن شهرة سعديا الفيومى وصموئيل بن حفنى اللذين يستشهد بهما ابن جناح كثيراً ويلوم كل من لم يرجع إلى مؤلفاتهما .

ومن هؤلاء القرائين الذين عاشوا فى أواخر القرن العاشر أبو الفرج هارون المقدسى صاحب كتاب « المشتمل على الأصول والفصول فى اللغة العبرانية » ، وهذا العمل الكبير ينقسم إلى ثمانية أقسام ، ومن المحتمل أن تكون هى الكتب الثمانية التى أشار إليها إبراهيم بن عزرا عندما تحدث عن النحويين غير المشهورين فى القدس » (١) . والغريب أن مروان بن جناح قد اطلع على هذا الكتاب إلا أنه يبدو أنه كان يجهل مؤلفه وقد ذكره فى كتابه اللمع بقوله « ومن كتاب ذلك الرجل المقدسى صححت قراءة (٢)

---

(١) Skoss, Solomon L: The Arabic Commentary of Ali IBN Suliman the karaite on the Book of Genesis. P. 20. J. Q. R. V, XVIII 1927—1928.

(٢) حزقيال : ٣٢ : ٢٠

بضم الميم فما كان يمتنع عندى أن يكون ميمها مثل ميم [1] .

. . . وهذا الكتاب المذكور جلبه إلينا يعقوب الحاج الأديب الليونى من بيت المقدس وكان بخط يده » [2] . كذلك لا يمكن إنكار مجهودات أبى يعقوب يوسف بن نوح الذى كان معاصراً لسعديا الفيومى وألف بالعربية نحواً عبرياً وسماه كتاب الدقدوق .

أما القرائى الذى نال شهرة كبيرة فى مجال اللغة والتفسير اللغوى ويسبق مروان زمنياً فهو داود بن إبراهيم الفاسى الذى ولد فى فاس ، ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ مولده . وإنما هى افتراضات وضعها الباحثون نتيجة لما ذكر عن الفاسى فى مصادر متأخرة يمكن عن طريقها تحديد تاريخ مولده على وجه التقريب أو مما ذكره بنفسه من وقائع وأحداث قد تلقى الضوء على حياته ولو بالتقريب « ففترة حياته تحددها بالتقريب واقعة أنه فى قاموسه يذكر سعديا بلقبه الفيومى مرتين ، وعلى هذا فهو لا يمكن أن يكون قد عاش قبل سعديا » [3] وقيل أنه كان معاصراً له . ومن مقدمة كتابه « جامع الألفاظ » وهو معجمه الذى وضعه لتفسير وشرح مفردات التوراة يمكن أن تقول أنه حدد منهجه فى التفسير صراحة واعتنى بالناحيتين الدينية والمعجمية ، ومن هنا فهو أسبق من ابن جناح إلا أن عمله كان منحصراً فى مجال المعاجم اللغوية لخدمة نصوص التوراة ، أما ابن جناح فقد دخل مجال النحو واللغة والمقارنات لنفس الغرض .

---

(١) تثنية ٢١ : ٣ (٢) مروان بن جناح : اللمع ص ٢٥

(٣) Skoss, Solomon L. : Kitab Jami Al, Alfaz (Agron) of David Ben Abraham Al Fasi. Yale University Press. V.I. 1938.

المدرسة الفقهية فى التفسير :

فإذا كان الفكر اللغوى فى الأندلس قد احتل مكانة مرموقة باعتباره نوعية جديدة من العلوم لم يتعودها اليهود فى ثقافاتهم السابقة على هذه الصورة وإنما كانوا فيها نقلة عن علماء النحو واللغة المسلمين ليس فى الأندلس فحسب وإنما يمتد ذلك إلى علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وفى العصرين الأموى والعباسى ، ورحم الله علياً بن أبى طالب وما كان بينه وبين أبو الأسود الدؤلى وتعليمه أبا الأسود أبواباً فى النحو العربى كانت أساساً لما تلَى ذلك وحِرْصُ أبى الأسود على لغة القرآن من العبث بها واللحن فيها هو الذى دفعه إلى أن ينهج هذا النهج .

وكما كان حِرْصُ أبى الأسود دافعاً له على ما قام به ، كان حرص غيره من علماء المسلمين دافعاً لهم على أن يفعلوا لهذا الدين الكريم ما يحفظ له مكانته بين الناس جميعاً ، فنجد علماء المسلمين وما بذلوه فى سبيل جمع أحاديث الرسول الكريم التى تعتبر أصلا من أصول الشريعة الإسلامية بعد القرآن واجتهد المحدثون فى ذلك ، واجتهدت معهم طبقات الفقهاء والمشرعين ووضعوا فى ذلك مؤلفاتهم ، وظهرت المذاهب الفقهية المختلفة ، ويؤلف الشافعى رضى الله عنه فى الفقه وأصوله ، وينتقل ذلك من الشرق إلى الأندلس حيث نجد واحداً مثل ابن حزم يضع كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » مستنيراً فى ذلك بما جاء عند الشافعى مطوراً فيه . ومن المعروف أن ابن حزم نشأ شافعياً فى أول الأمر ثم تحول بعد ذلك إلى المذهب الظاهرى ونبغ فيه .

هذا الحرص الشديد على الدين هو الذى دفع بعجلة الثقافة والفكر عند المسلمين إلى الابتكار والتطور ، وهو الذى جعل اليهود ينهجون نفس

السبيل الذى سلكه المسلمون من قبلهم ، ولكن دور هؤلاء اليهود لم يكن سوى دور النقلة لمناهج المسلمين مع مراعاة ظروف اليهود وشريعتهم ، رأينا ذلك فى مدرسة الجاءونيم فى الشرق وكيف تأثرت بالمجتمعات الإسلامية وفكرها ، كما يبدو ذلك أيضاً فى الأندلس ابتداء من القرن العاشر وحتى انتهاء الدولة الإسلامية هناك بصورة أكثر تطورية واتساعاً عما كانت عليه فى بابل وفلسطين.

فإذا ما تعرضنا لمدرسة الفقه واستنباط الأحكام الشرعية عند اليهود نجد الفكر اليهودى فى القيروان والأندلس فى بدايته كان تابعاً لمناهج علماء الجاءونيم مسترشداً بخطواتهم حيث كانوا يعتمدون على فتاوى جاءونى بابل ، ولعل رسالة الحبر شريرا جاءون إلى الحاخام يعقوب بن نسيم رئيس الطائفة اليهودية فى شمال أفريقيا ، وما كانت تحتويه من فتاوى وتعاليم خير دليل على ذلك واعتبرت لدى هذه الطائفة بمثابة دستور واضح يسيرون عليه ، وأحدث وصول الحاخام حوشئيل طفرة فى الدراسات الفقهية بوجه خاص لدى اليهود ، فعلى الرغم من أنه لم يترك عملا مؤثراً فى هذا المجال إلا أنه كان المحرك الأول الذى دفع ابنه حنّا نئيل وتلميذه نسيم بن يعقوب أن يجتهدا فى مجال الفقه ودراسة التلمود فقد كتب حنا نئيل تفسيراً على التلمود « وكان منهجه فى ذلك تلخيص الأجزاء الصعبة فيه مع شرح معانيها الغامضة ، واستخدام التلمود الفلسطينى فى تفسير الموضوعات الصعبة ومقارنة ما ورد فيها بالفكر البابلى مع حذف ما قد يكون فيه من الأجادا فى شرحه » (١).

وسار زميله نسيم على نفس المنهج ، إلا أنه كان يستعين أحياناً

(١) Waxmann, M. : A History of the Jewih Literature V.I. p. 255.

بمصادر أخرى من السِّفْرَا والتوسفتا ويسلك فى ذلك مسلك الجاءونيم فى الشرق.

ولم تدم هذه الدراسات فى القيروان حيث انتقلت مراكز الدراسة بصفة عامة إلى الأندلس تحت تأثير هجرات العلماء والفقهاء ، إلى هناك ، وفى الأندلس تمركزت المدارس الفقهية ، ونبغ هناك مجموعة كبيرة من المشرعين ، وكانت السمة الغالبة على معظم هؤلاء هى محاولة الربط بين أحكام التلمود المختلفة وبين متطلبات العصر الذى يعيشون فيه . ويعتبر القرن الحادى عشر والثانى عشر عصر نهضة وازدهار كامل فى هذا المجال نظراً لما تمتع به اليهود من مكانة وحرية عند حكام المسلمين الذين أطلقوا لهم حرية العقيدة .

فى هذه الفترة ظهرت مجموعة من الفقهاء كان لها دور هام فى شرح وتوضيح الشريعة اليهودية لجماهيرهم فى الأندلس . ومن المفارقات أن خمسة من أكبر فقهاء هذه الفترة كانوا يحملون إسما واحداً وهو « اسحق » وإن لم يكونوا جميعا فى مكان واحد وهم « اسحق بن باروخ بن البايه الأشبيلى ، اسحق بن يهودا بن غياث من أليسنة واسحق بن راءوبين من برشلونة ، واسحق بن موسى من العراق ، واسحق بن يعقوب الفاسى » (١) وكان أبرز هؤلاء الخمسة علماً وأثراً هو « اسحق الفاسى » ، غير أن كلا منهم قد وُهِبَ إمكانية معينة فى شرحه وتفسيره للتلمود وكل ما يتعلق بالشريعة اليهودية وفقهها واستنباط الأحكام والقوانين ، وتركوا فى مؤلفاتهم طابعاً مميزاً عما كان عليه أسلافهم فى هذا الشأن .

فإسحق ابن البلية كان أحد أتباع كل من صموئيل هنا جيد وابنه يهوسف بن صموئيل فى غرناطة وبين الإثنين علاقات ودية لم تكن تجعله

---

(١) مادة فاس فى Jewish Encyclopedia p. 370

يفارق بابه كثيراً فلما حدثت نكبة يهوسف هنا جيد الشهيرة والتى ذهب ضحيتها نتيجة سياسته التى أثارت عليه المسلمين ، ونجا ابن البلية بنفسه وذهب إلى قرطبة واشترى كنوز المؤلفات التى كانت فى مكتبه صموئيل هنا جيد وابنه أصبح هناك واحداً من الفقهاء الذين نبغوا فى التوراة والتلمود « ووضـع كتابه المعروف الذى سماه Kōfat Harōkhlem وفيه شرح الأحكام الصـعبة التى وجدت فى التلمود »[1] وفى عام ١٠٦٩ عندما تولى الخليفة العباسى أبو القاسم محمد الملقب بالمعتمد الخلافة الإسلامية فى أشبيلية اختار ابن البلية مستشاراً فى بلاطه بل ورئيساً للطائفة اليهودية فى مملكته حيث اكتسب ثقة جمهور اليهود ، وأصبح له تلاميذ يدرسون عليه التلمود ، وظل هكذا إلى أن مات فى التاسع و الخمسين من عمره عام ١٠٩٤ م .

أما اسحق ابن غياث الذى كان هو الآخر يتمتع بثقة صموئيل هناجيد وابنه يهوسف مَثَلُهُ فى ذلك مثل ابن البلية[2] فقد ألف كتاباً فى الهلاخا وجدت بعض أجزاء منه فقط . ولم يكن ابن غياث مجرد ناقل لآراء السلف من المفسرين قبله ، وإنما كان مجتهداً إلى حد كبير فى تفسيراته واستنباطه للأحكام ، فلا يترك الأحكام معلقة بآراء مختلفة وإنما كان دائماً يحسم تلك الآراء ، ومع ذلك « فقد كان يقتبس من أقوال الجاءونيم وفتاويهم فى أمور لم تكن لتوجد فى مصادر أخرى إلا أنه فى المواضع التى يختلف فيها الجاءونيم كان يحسم الأمر برأيه الشخصى »[3] .

---

(١) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ١٣ ، ١٩٣٤

(٢) فى أعقاب حادث يهوسف هنا جيد هرب ابن غياث إلى اليسنة حيث استقبل هناك أرملة يهوسف هنا جيد وابنه عزاريا وأعالها حتى كبر الطفل وأصبح يعتمد على نفسه .

(٣) دائرة المعارف اليهودية ، مادة ابن غياث ص ١٩٥ ، ١٩٧٠

ومن مؤلفات ابن غياث فى الفقه والتشريع كتابه المسمى « أبواب الفرح » الذى يشرح فيه قدراً كبيراً من الأحكام الخاصة بالأعياد حسب ما ورد فى شروح جاءونى بابل ، وإلى جانب مؤلفاته فى الفقه والشريعة نجد لابن غياث « أشعاراً دينية ، وعلمانية إلا أن أشعاره الدينية كانت تفوق أشعاره العلمانية ، ومن أشعاره الدينية شعره فى رأس السنة ، ويوم الغفران، وأيام المواسم والأعياد » (١) .

وكما كان ابن غياث فقيها مجتهداً فى استنباطه للأحكام من التلمود ، كان أيضاً عالماً بالتوراة وما تحتويه ووضع تفاسير لبعض أسفار العهد القديم منها تفسيره لسفر الجامعة ، والذى وصفه المؤرخون لحياته وأعماله بأنه تفسير يمتلئ بالحكمة البالغة (٢) .

وفى الأندلس أيضاً كان اسحق بن موسى الذى تلقى تعليمه فى مدارس العراق الدينية ، واشتهر هناك بعد « هاى جاءون » إلا أنه مع ذلك لم يصل فى علمه إلى الدرجة التى وصل إليها كل من رفاقه . أما إسحق البرشلونى المتوفى عام ١٠٧٨ فقد اشتهر بتفاسيره للتوراة والتلمود . كما نقل إلى العبرية كتاب البيع والشراء لهاى جاءون (٣) .

الفاسى ومنهجه :

عاش الفاسى فى عصر الانقسامات والتفكك فى الدولة الإسلامية فى الأندلس قضى فترة طويلة من حياته فى موطنه الأصلى فاس بالمغرب حيث تتلمذ هناك على حاخامى شمال أفريقيا حنا نئيل وزميله نسيم بن يعقوب وأخذ مكانهما فى رئاسة الطائفة هناك ، إلا أنه اضطر إلى هجر موطنه على

(١) يعبتس ، ج ١١ ص ١٤
(٢) المصدر السابق ص ١٤ ، وانظر أيضاً : وكسمان فى تاريخ الأدب اليهودى .
(٣) المصدر السابق ص ١٦

أثر وشاية قام بها بعض الحاقدين عليه ، ومن هنا ذهب إلى الأندلس ، واستقر فى قرطبة ثم انتقل إلى غرناطة ومنها إلى اليسنة حيث عمل حاخاماً للطائفة اليهودية عقب وفاة اسحق بن غياث ١٠٨٩

ويعتبر الفاسى من الفقهاء المجتهدين فى الشريعة اليهودية ، ولم يكن سلفيا متزمتاً فى نقله عن السلف بل كان مفكراً فى كل ما يجده لديهم ، قد يخالفهم أو يهمل ما كتبوا ، إلا أن الرابطة التى تربطه بهم هى الحرص على استنباط الأحكام من أقوال السلف والتى يحتويها التلمود ، تماماً كما فعل شمعون بن قيرا صاحب كتاب [١] ويهودا جاءون صاحب كتاب [٢] وغيرهم من الذين يقتبس منهم أحياناً « إلا أنه قد سبقهم جميعاً فى تلخيصه للأحكام النهائية التى نتجت عن المناقشات التامودية ، باحثاً فى ذلك عن الأسباب والعلل المناسبة لهذه الأحكام » [٣] .

ومن مؤلفات الفاسى تظهر دقته فى عمله ، وحرصه على أن لا يترك فى تلخيصه للتلمود جزئية من جزئياته يرى أنه يمكن أن يخرج منها بحكم أو قرار ، ولهذا فقد « أعاد تنسيق الأجزاء الأجادية فى التلمود ، واستنبط منها أيضاً أحكاماً تشريعية » [٤] وكانت طريقته فى مختصره الذى أطلق عليه « التلمود الصغير » « هو أن يأخذ كل مقالة على حدة ويختصرها مبتعداً عن المناقشات والمجادلات التى كان يعتبرها أموراً غير ضرورية مركزاً فقط على الأجزاء التى تتجه مباشرة إلى موضوع الحُكم الذى تدور حوله المناقشة . . . وبهذا يصبح الحكم واضحاً » [٥] .

---

(١) الأحكام الكبرى.   (٢) أحكام متفرقة.

(٣) Baron, Salo Wittmayer: A Social and Religious History of the Jews V. 6. p. 847. Second Edition, The Jewish Publication Socity of America 1971.

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) Waxmann, V. I. p. 290.

والفاسى فى أسلوبه هذا فى الشرح والتفسير وتقنين محتويات التلمود لم يكن يهدف فقط إلى وضع مؤلف تشريعى يعين المتدين ويكفيه مشقة البحث فى التلمود الأصلى . وإنما باعتباره رجلا تولى القضاء ، فى طائفته سواء فى القيروان أو فى الأندلس أحس بضرورة وجود مواد تشريعية واضحة ، وأحكام يمكن الرجوع إليها بسهولة حتى يمكنه أن يصدر حكمه على أسس سليمة . ومن هنا فقد نجح فى شرح المناقشات الطويلة المعقدة الكلمات وأوجزها فى مختصره محافظاً فى ذلك كله على نص المصطلح المستخدم فى التلمود الكبير حتى يسهل التعرف عليه إذا ما احتاج الأمر إلى الرجوع إليه .

ويتضح من أسلوب الفاسى فى معالجته للمسائل الفقهية فى الشريعة اليهودية أنه اطلع على كثير من ثقافات العصر الإسلامى والخلافات التى كانت دائرة بين فقهاء المسلمين ومشرعيه فى الأندلس ، وبين فقيه الأندلس ابن حزم الظاهرى المذهب ، إذ أنه على الرغم من أن ابن حزم كان ظاهرياً متمسكاً بآرائه ولم يكن يعْبأ بمن يخالفه النزعة من السلف ، إلا أنه مع ذلك لم يهمل الاقتباس عنهم بما يتفق مع نزعته الظاهرية ، فليس مهماً عنده أن يختلف مع الشافعى (١) أو مالك رغم مكانتهما فى الفقه والتشريع ، وإنما المهم لديه أن يخرج الحكم بما لا يتعارض مع ظاهر النص القرآنى والسنة النبوية ، وهما فى رأيه من أهم أعمدة التشريع الإسلامى . وهكذا نجد أن الفاسى قد تأثر بهذا الذى كان عليه ابن حزم ،

(١) يلاحظ أن ابن حزم نشأ فى أول الأمر شافعى المذهب ، ثم تحول إلى مذهب أهل الأندلس وهو مذهب مالك ، وانتهى به الأمر إلى أن يتخذ الظاهرية مذهباً له ، ويقوم المذهب الظاهرى بصفة عامة على إنكار القياس أو التفسير بالتأويل ، ويعتمد على المعنى الظاهر فى النص ويرى أن التجسيم والتشبيه للذات العلية لا يحتاج فى الواقع إلى تأويل تفسيره (انظر ظهور الإسلام لأحمد أمين) .

فرغم ما كان يقتبسه الفاسى من الجاءونيم ومن الذين سبقوه من علماء اليهود إلا أنه يعتبر مستقلا فى أحكامه ، ويختلف معهم فى أنه يدع المصطلح التلمودى نفسه كما هو « إلا إذا استدعى الأمر أن يتدخل شارحاً فقرة كاملة محللا لها بعمق وفهم » (١) رابطاً بينها وبين ما يحتاجه عصره من شرائع وأحكام ومبعداً لما لا يحتاج إليه ثم يجمعها فى أجزاء منفصلة أطلق عليها « أحكاماً صغيرة » متبعاً فى ذلك النظام المعمول به فى فصول التلمود « ولم يغير فى مكان الفصول حتى ولو استدعى المنطق ذلك ، بل ولم يتردد فى حذف فصول بأكملها لا يجد لها علاقة بالمشاكل المعاصرة فقد لخص الفصل الخاص بموضوع صيام يوم الغفران ولكنه حذف أيضاً كل الأوصاف الخاصة بنظام العبادة فى هذا اليوم فى الهيكل القديم » (٢).

وكما حدث مع ابن حزم عندما خرج على الفقهاء فى الأندلس بآرائه المعروفة وخالف جمهوراً كبيراً من الفقهاء حتى عده البعض زنديقاً ووشى به لدى الخليفة حتى أحرقت مؤلفاته ، فإننا نجد شبهاً لهذا الخلاف قد حدث أيضاً مع الفاسى ، فقد نشب خلاف بينه وبين كل من ابن غياث وابن البلية ، وكانت بينهما وبينه خصومة استمرت حتى وفاتهما . وإن كانت المصادر التى تحدثت عنهما لم تذكر تفاصيل هذه الخصومة إلا أنه يبدو أن هذين الفقيهين « لم يكونا راضيين عن تلموده الصغير أو اختصاره للتلمود الذى عرف بين جميع الطوائف اليهودية فى المنفى باسم التلمود الثانى ، وذلك لأنهما أحسا أنه ربما عن طريق مختصراته سيضيع أثر التلمود الأصلى » (٣) على الرغم من أن الفاسى نفسه لم يكن متعصباً

(١) Waxmann. V. I. p. 290.

(٢) بارون : المصدر السابق ص ٨٦

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٢ ص ٦٩

لآرائه إذا ما ظهر خطؤها ، فقد تنبه إلى بعض الملاحظات التى أثارها أحد تلاميذه على بعض قراراته وأحكامه واعترف بها وغير فى أعماله التى قام بها بعد ذلك « إلا أن هذه التغييرات التى استحدثها لم تأخذ مكانها فى جميع النسخ واستمرت بعض نسخه كما هى فى التداول مما تسبب عنها بعض الاضطراب » (١) وفى نفس الوقت كان الفاسى إذا ما أحس بأنه قد توصل إلى أحكام وقرارات واقتنع بصوابها لم يكن من السهل أن يتراجع عنها .

لم يكن الفاسى من الذين يميلون إلى الفلسفة الدينية ، وإنما كان يكرس كل طاقته للبحث فى تعاليم التلمود والنظر فى فتاوى الجاءونيم محاولا أن يجمع بين هذين المصدرين فى مصدر واحد يكون جامعاً لأهم ما يتضمنه التلمود وفتاوى المفسرين ، وهو بذلك يسلك منهجاً يختلف عن مناهج السلف ، فبدلا من أن يضع ويستنبط أحكاماً متفرقة ، أمكنه أن يبوب الأبواب التى يحتاجها ويجمع فيها ما يحتاجه هذا الباب من أحكام تنظمه ، فخرج عمله فى النهاية دستوراً تشريعياً عملياً مطابقاً لمقتضيات العصر الذى يعيش فيه محافظاً فى نفس الوقت على النظام المتبع فى مصدره الأصلى وهو التلمود .

وإلى جانب هذا العمل الكبير الذى قام به الفاسى « فقد كتب الاستفسارات والفتاوى التى تقدر بحوالى ثلاثمائة وعشرين فتوى فى أمور مختلفة ، كتبها بالعربية ثم ترجمت بعد ذلك إلى العبرية . . . إلى جانب تأليفه تفسيراً طويلا باللغة العربية لثلاثة من الأحكام فى المكتوبات

(١) بارون : المصدر السابق ص ٨٧

وحكماً واحداً فى شبوعوت » [١] وهذه التفاسير طبعت ضمن كتاب ذكرى الأوائل الجزء الرابع عام ١٨٩٩ م [٢].

ومؤلفات الفاسى هذه كان لها أثر كبير على الأجيال التى عاصرته والتى جاءت من بعده ، فقد ألفت كثير من الكتب حول تفاسير الفاسى للتلمود واستنباطه للأحكام ، هذه المؤلفات كانت ما بين مؤيد لما جاء به الفاسى واستحدثه من تلخيص وتبويب للتلمود وبين معارض لمثل هذا العمل ، حتى أن موسى بن ميمون نفسه ، وبعد سنوات طويلة من موت الفاسى فى مقدمته لتفسير المشنا قد ذكر أحكام الفاسى السابقة بقوله : « إن الأحكام التى شرعها الحاخام الأكبر اسحق الفاسى قد ألغت كل المؤلفات لأن هذه الأحكام جمعت كل محاسن القوانين والتفاسير التى نحتاج إليها فى عصرنا هذا ، عصر المنفى » [٣] . ثم قرر أن الأخطاء فى الأحكام التى يتضمنها كتاب الفاسى لا تتجاوز عشرة أخطاء وإن كان فى موضع آخر يجعلها تبلغ حوالى الثلاثين [٤].

ومن هنا يمكن أن نتلمس منهج الفاسى فى تفسيره للشريعة اليهودية ممثلة فى التلمود وذلك من خلال مسلكه فى هذا التفسير وتأثره بمن سبقه وبمن عاصرهم على النحو التالى :

أولا : لم يكن الفاسى ناقلا فقط ، بل كان عالماً مجتهداً مستقلا فى أحكامه التى تقوم على دراسة النص وتطويعه للظروف القائمة واستنباطه ما قد يحتاج إليه العصر من أحكام .

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٢ ص ٧٠ (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) من مقدمة تفسير المشنا لموسى بن ميمون . نقلا عن كتاب «تاريخ إسرائيل» . لعيبننس ص ١٧
وانظر فى ذلك أيضاً : Jewish Encyclopedia p. 376.
وكذلك : بارون ، المصدر السابق . (٤) يعبتس المصدر السابق ص ١٧

ثانياً : أحكامه التى كان يصدرها أو يشرعها فى مؤلفاته كان اعتماده الأساسى فيها على النص الموجود فى التلمود مع المقارنة أحياناً بين التلمودين مستفيداً بذلك من التلمود الفلسطينى إذا ما أحس بحاجته إليه .

ثالثاً : أقوال السلف عنده هامة ومطلوبة ، ولا يمكن إغفالها ، إلا أنها ليست أساساً عنده فى استنباطه للأحكام ، وكثيراً ما كان يذكر هؤلاء السلف سواء بأسمائهم أو بالإشارة إليهم وأكثر من ذكر من الأسماء أستاذه حنا نئيل فى القيروان .

رابعاً : البيئة والأثر العربى واضحان كثيراً فى منهج الفاسى فى استنباطه الأحكام وفى التفسير فقد استفاد كثيراً بآراء ابن حزم ومنهجه فى الفقه والتشريع ، كما استفاد من خلافات الفقهاء معه وإن كان يميل إلى آراء ابن حزم فلم يكن مجرد مقلد أو ناقل لآراء سابقيه كما كان يفعل جمهور كبير من مسلمى الأندلس فى اعتناقهم المذهب المالكى تبعاً للسياسة القائمة .

خامساً : إذا اعتبرنا أن التلمود هو تفسير للشريعة الواردة فى المشنا بصورة مسهبة ، وأن الفاسى قد شرح الشرح ولخصه فهو بذلك يدعو إلى العودة إلى النص الأصلى وهو التوراة ولو بصورة غير مباشرة .

مدرسة التفسير النقدى :

فى الفترة الأخيرة من القرن الحادى عشر ، بدأ كثير من المشتغلين بأمور التوراة يتجهون فى تفاسيرهم اتجاهاً عقلياً يقوم على دراسة النص الدينى ومحاولة مقارنة النصوص بعضها ببعض بهدف التوصل إلى ربط نصوص التوراة إلا أنهم قد اصطدموا فى هذه المحاولة بصعوبة إمكان

إرجاع هذه النصوص إلى تسلسل تاريخى حسب ترتيب الأسفار فى التوراة من ناحية ، وحتى فى السفر الواحد وجدوا أن بعض فقراته قد ترجع إلى فترة تاريخية تخالف ما عليه بقيه السفر . هذا إلى جانب أمور أخرى . وقد تمكن بعضهم من أن يدلى صراحة برأيه فى هذه الأسفار سواء من ناحية تحديد التسلسل التاريخى لها أو من ناحية ما يتضمنه السفر من أمور أخرى تحتاج إلى فحص عقلى منطقى . هذه الملاحظات التى لوحظت شكلت نوعاً جديداً من الدراسة التفسيرية للنص بدأت تأخذ طريقها إلى ما تحتويه التوراة من أسفار ، وما تحتويه الأسفار نفسها من أحداث هذه الدراسة هى التى تطورت بعد ذلك وعرفت حديثاً بعلم نقد الكتاب .

وإذا كانت المدرسة اللغوية فى التفسير قد حققت الكثير مما كانت تصبوا إليه من دراسة لغة التوراة تسهيلا لتفسير وشرح نصوصها ، وظهر إلى النور ذلك الكم الكبير الذى وضع فى نحو اللغة العبرية ودراساتها المقارنة من أجل توضيح لغة التوراة وإزالة ما قد يكون عالقاً بها من غموض قد يحيد بالمفسر إلى ناحية أخرى لا يقصدها النص ، كذلك نجد أن دراسة لغة التوراة قد نبه الأذهان أيضاً إلى أمور تحتاج إلى جرأة كبيرة للإفصاح عنها . ويعتبر مروان بن جناح من الرواد فى هذا المجال عندما ذكر « أنه يوجد فى الكتاب المقدس حوالى مائتى كلمة يجب إبدالها بأخرى حسب رأيه لأن كاتب التوراة كان يقصد كلمات أخرى ولكن سبقه القلم ليسجل تلك الكلمات » [1] الحالية وإن كان الشراح والمفسرون لم يوافقوه على هذا الرأى إلا أن هذه الملاحظة على أية حال قد حركت الأذهان لمزيد من البحث والدراسة ثم جاء من بعده موسى بن صموئيل بن

---

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ١٦١

جقتيلا والذى « يعد أول من اقترح تاريخاً متأخراً لبعض المزامير . . وأن معجزات الكتاب المقدس يجب أن تشرح عقلياً »(١) « وأن فصولا من هذه المزامير قد كتب فى بابل » (٢) .

تلك المحاولات الأولية فى نقد التوراة على أيدى مفسريها قد استفاد بها الجيل اللاحق لهؤلاء ، فقد استفاد بها إبراهيم بن عزرا الذى يذكره ابن جقتيلا دائماً على أنه أستاذه ويسميه « رابى موسى هكوهين الأسبانى »(٣) واطلع على تفسيره أيضاً غير أن ابن عزرا وكثير من المفسرين أمثال هارون ابن يوسف القرائى ، ويوسف بن عقنين الذى يتحدث عن تفسيره لنشيد الأناشيد « بأنه كان يتبع منهج اليشاط » (٤) .

ابراهيم بن عزرا ومنهجه فى التفسير :

ويعتبر إبراهيم بن عزرا أول من أدرك بصورة علمية مشاكل النقد الأدبى للتوراة فى تفسيره لها . ولعل وجود ابن عزرا فى فترة متأخرة من العصر الأندلسى وبعد أن نضج التفسير هناك واكتملت له مقوماته العلمية لغوية وفقهية هو الذى دفعه إلى أن يدقق البحث عند تفسيره لكل فقرة من فقرات النص .

ولد ابن عزرا فى أواخر القرن الحادى عشر (١٠٩٢ أو ١٠٩٣) فى طليطلة وتوفى فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر . ويبدو أنه قد عانى كثيراً فى حياته من الضيق والفقر مما خلق منه شخصية يغلب عليها الطابع التشاؤمى لكثرة ما لازمه من سوء الحال ، والحظ العثر فى كل عمل ، وأينما حل ، ولقد ذكر ذلك ورده « وقال فى هذا بسخرية اليهودى المريرة

(١) Interpreter Dictionary p. p. 449—450.
(٢) Waxmann: V. I. p. 186.
(٣) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٨٥ (٤) نفس المصدر والصفحة .

« لو اتَّجَرْتُ فى الشمع لما غربت الشمس ، ولو بعت أكفان الموتى لعاش الناس إلى أبد الدهر » (١) .

لم يعرف إبراهيم بن عزرا حياة الاستقرار فى مكان معين ، وإنما كان كثير الترحال من بلد إلى آخر ، وقد أكسبه ترحاله ثقافة وخبرة ربما لم تتوفر لغيره « ذهب إلى مصر والعراق ويقال أنه زار إيران والهند . . وذهب إلى روما عام ١١٤٠ – وإن لم يستقبل فيها كما كان يتمنى مما أثر كثيراً فى نفسه . ومن هذا التاريخ بدأت فترة جديدة من حياته المتجولة ، وضع فيها الكثير من مؤلفاته» (٢) التى وضعها فى فنون شتى من العلوم فقد ، ألف فى النحو واللغة ، وعرف بين الشعراء شاعراً ، ووضع تفاسيره المعروفة .

المنهج النقدى عند ابن عزرا :

يعد إبراهيم بن عزرا من المفسرين القلائل الذين جمعوا فى تفاسيرهم بين مناهج السلف السابقين وبين المنهج العلمى النقدى لنص التوراة ، والذى يعتمد على تحكيم العقل والتغلغل فى النص . ويتطلب هذا المنهج جرأة علمية واستقلالا فى الرأى اكتسبها بدون شك من حياة التجول والترحال . لذلك نجده قد « عارض التفسير المجازى والاعتماد الكامل على المدراش أو إدخال بعض التعاليم العلمانية التى لا يحتاجها التفسير كما انتقد طريقة التفسير التى اتبعها القراءون لتجاهلهم للتراث » (٣) .

ويبدأ الحس النقدى عند ابن عزرا فى تفسيره لسفر التثنية فى الإصحاحين الأول والثانى (٤) ، ولقد أراد ابن عزرا بهذا أن يقول أن

(١) قصة الحضارة ، جـ ١٤ ص ١٠٠ (٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ١ ص ٥٨

(٣) Interpreter Dictionary p. 450.

(٤) لو كنت تعرف سر الإثنى عشرة ، وكذلك كتب موسى ، والكنعانى حينئذ فى الأرض ، سيوحى به على جبل الرب ، أيضاً وهنا سريره ، سرير من حديد ، ستعرف الحقيقة .

موسى لم يكتب تلك الفقرات أبداً وأنها إما أن تكون قد أضيفت بعد ذلك ، أو أنه قد كتبها كاتب عاش فترة موسى . فسر الإثنتى عشرة يقصد الألواح الإثنتى عشرة التى كتبت عليها توراة موسى ولا يمكن أن تكتب أسفار موسى الخمسة على اثنتى عشرة لوحاً إذ معنى هذا أن حجمها كان أقل بكثير مما هى عليه اليوم وهذا ما قصد إليه ابن عزرا بقوله سر الإثنتى عشرة وهناك رأى آخر يقول أنه يقصد الإصحاح الأخير من سفر التثنية (١) إلى نهاية السفر والذى يتكون من اثنتى عشرة آية (٢) أما قوله فى نفس السفر(٣) فقد استخدم هنا صيغة الماضى ولا يكون ذلك من الكاتب نفسه وإنما من مصدر آخر متأخر عنه زمنياً . ثم يشير ابن عزرا مسألة حديث موسى عن الكنعانيين فى صيغة الماضى (٤) أيضاً ، على الرغم من أن الثابت تاريخياً وجود الكنعانيين فى فلسطين فى عصر موسى ، بل إنه استمر حتى عصر القضاة أى بعد أن مات موسى ويتعرض ابن عزرا كذلك لمسألة جبل الرب (٥) فيذكر أن تسمية الموضع بجبل الرب لا يمكن أن يستقيم معه المعنى تاريخياً ، لأن هذه التسمية فى فترة متأخرة فى العصر الداودى حيث أن المفسرين فى عصره قد فسروا أن ذلك يشير إلى هيكل سليمان وهو فى ذلك متأخر جداً عن عصر موسى ولا يعقل أن يذكر ذلك فى عصر موسى إلى غير ذلك من بقية تفسيره .

---

(١) تثنية : ٣٤ : ١ - ١٢ « وصعد موسى من عربات مؤاب إلى جبل نبوالى رأس الفسجة الذى قبالة أريحا فأراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان . . . الخ . إلى نهاية السفر » .

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ١٦١

(٣) تثنية : ٣١ : ٩ « وكتب موسى هذه التوراة وسلمها للكهنة بنى لاوى جامعى تابوت عهد الرب ولجميع شيوخ إسرائيل » .

(٤) تك ١٢ : ٦ « واجتاز إبرام فى الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة ، وكان الكنعانيون حينئذ فى الأرض » .

(٥) تك ٢٢ : ١٤ «فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع يهو يرأه. حتى أنه يقال اليوم فى جبل الرب يرى».

وبهذا يكون إبراهيم بن عزرا قد فتح باب النقد العلمى لنص الكتاب المقدس الأمر الذى جعل باروخ سبينوزا يعلن أنه « بهذه الكلمات القليلة يبين ويثبت فى الوقت ذاته ، أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة ، بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل ، وأن موسى كتب سفراً مختلفاً » (١) ويدلل على صحة ذلك الرأى بأدلة كثيرة من نص الأسفار نفسها » (٢) . وإن كانت هذه الآراء النقدية التى وضع أساسها إبراهيم بن عزرا وزاد عليها سبينوزا فى فترة متأخرة لم تلق ارتياحاً من بعض المدافعين اليهود فردوا على هذه الآراء مدافعين عن الأسفار وعن شخصية موسى كما تصورها التوراة ، وإن ما نسب إليه من أنه لم يكتب سفر التثنية إذ أنه مكتوب بضمير الغائب ولو كان موسى هو مؤلف التوراة لكان يتحدث عن نفسه بلسان المتكلم فقالوا « ولكن الحقيقة هى أنه ليس لهذا الزعم أى قيمة فهو يقوم على أساس العادة المنبثقة فى الأدب الأجنبى الذى يبرز فيه الكاتب شخصية نفسه . ولكن ليست هذه طريقة كتاب المقرا الذين يتعودون غالباً إخفاء شخصياتهم ، كما أنه يجب أن تعرف أن التوراة ليست كتاباً شخصياً يحكى فيه موسى عن أعماله . بل هى شريعة إلهية يتجلى فيها الرب عن طريق أقواله وأفعاله . وموسى مثل باقى الأشخاص المذكورين فى التوراة ليس سوى وسيلة فى يد الرب » (٣) وهو رد يبدو فيه المغالطة والضعف والبعد عن الحقيقة العلمية .

(١) سبينوزا ، باروخ : رسالة فى اللاهوت والسياسة . ترجمة دكتور حسن حنفى ص ٢٦٦ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١

ويلاحظ أن هناك كثير من الذين تعرضوا لنص العهد القديم بعد ابن عزرا وقبل سبينوزا قد تناولوا آراء ابن عزرا ما بين مؤيد لها ومعارض ومن تحفظ فى ذلك (انظر بارون جـ ٦ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، وكذلك ابن عزرا فى وكسمان) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحات ص ٢٦٦ — ٢٨٢

(٣) م . ص . سيجل : مدخل للعهد القديم ، جـ ١ ص ١٣٤ ، فريت سيفر ١٩٦٠ ، القدس .

ويواصل ابن عزرا تفسيره للتوراة بنفس هذا الأسلوب النقدى ، والذى حاول فيه أن يضع أسس هذا العلم ولا يتحرج كيهودى متمسك بيهوديته ومدافع عنها أن يشك فى نسبه بعض الأسفار وما تحتويه إلى التوراة تماماً كما حدث عند حديثه عن أيوب وسفره فابن عزرا يؤكد فى شروحه أنه قد ترجم إلى العبرية من لغة أخرى ، وأن هذا هو سبب غموضه » [(١)] وابن عزرا فى رأيه الذى أعلنه عن أيوب وسفره إنما يقتفى أثر السلف من الأجيال السابقة . من أن سفر أيوب قد ضرب مثلا فقط ، ومن الذين قالوا بذلك سعديا الفيومى ، ويبدو أن ابن عزرا قد نقل عنه فهو « فى تفسيره لأيوب الذى كتب حوالى عام ١١٤٠ قد أشار إلى سعديا ست مرات ، بينما اقتبس منه أكثر من أربعين عبارة ، وهناك ستون اقتباساً بدون الإشارة يمكن إرجاعها جميعها إلى آراء سعديا » [(٢)] وأما عن تفاسيره الأخرى لبعض أسفار التوراة : فإن بعض المؤرخين لحياة ابن عزرا قد شكوا فى نسبة هذه التفاسير إليه وقالوا أن « التفسير المنسوب إليه عن الأمثال وعزرا ونحميا من عمل موسى قمحى » [(٣)] .

وبصفة عامة فإن كتابات ابن عزرا تعطى صورة واضحة لشخصيته النقدية الثائرة ، كما تبين تنوع مواهبه واهتماماته الثقافية والعلمية ، فكما اشتغل بتفسير التوراة بأسلوب تحررى أكثر من سابقيه فإنــه كذلك قرض الشعر واشتغل بالفلسفة والرياضة والفلك ، وكان نحوياً وألف فى اللغة العبرية كتباً سدت فراغاً كبيراً ، وإلى جانب ذلك كله فقد « قام بترجمة كثير من الأعمال العربية إلى العبرية فجعل يهود أوروبا

---

(١) سبينوزا : المصدر السابق ص ٢٥٦

(٢) Baron, Salo Wittmayer: V. 6. p. 277.

(٣) واكسمان تاريخ الأدب اليهودى ، جـ ١ ص ٦٩

المسيحية يتعرفون على ثقافة المسلمين وترجم له عمل فى الجبر إلى اللاتينية مما أكسبه شهرة عند غير اليهود ، إلا أن اليهود أنفسهم لم يهتموا بابن عزرا الرياضى قدر اهتمامهم بابن عزرا ناقداً للتوراة » (١) . حيث يعتبر تفسيره ونقده أهم ما خلفه من بعده فهو يغطى تقريباً معظم أسفار التوراة، ويعتبر من أهم تفاسير المدرسة الأندلسية حيث وضح سيطرته التامة على اللغة إلى جانب أنه أثار الكثير من القضايا حول هذه النصوص .

وكما نقد ابن عزرا النصوص ، وما تحتويه من مادة تاريخية أو أدبية وتشريعية فإن سابقيه من المفسرين لم يسلموا كذلك من نقده لهم ولأساليبهم ومناهجهم فى التفسير . ففى المقدمة التى كتبها فى تفسيره للأسفار الخمسة أوضح رأيه فى مفسرى الكتاب الذين سبقوه منذ عصر الجاءونيم ومن بعدهم « فالجاءونيم كما كتب ابن عزرا قد أدخلوا فى تفاسيرهم مادة ليست ضرورية مما أدى إلى الإسهاب فى غير موضعه أما القراءون فقد كانوا مخطئين فى تفكيرهم بأنهم يستطيعون فهم العهد القديم بدون التراث » (٢) إذ أنه كان يعتقد أنه لا يمكن للمفسر الاستغناء عن التراث إذا رغب فى الوصول إلى تفسير سليم متكامل للنص .

ومما لا شك فيه أن من أهم مقومات ابن عزرا الفكرية والثقافية اطلاعه على ثقافات العرب ، ومعاصرته لكثير من الأحداث التى قامت فى الأندلس . فى هذه الفترة سواء فى ذلك أثر الأحداث السياسية وتعاقب الحكام وصراعاتهم المختلفة أو ما يكون قد وصله من مجادلات ومناظرات حول القرآن الكريم والحديث سواء كان ذلك بين المسلمين بعضهم بعضاً ،

---

(١) Bildersee, Adel : Jewish Post Biblical History through Greate Personalities p. 104. The Union of American Hebrew congregations 1908.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أو ما دار بين المسلمين وبعض اليهود كما حدث فى تلك المناظرات الممتعة بين ابن حزم الأندلسى وصموئيل بن النغريلة حول القرآن الكريم والتوراة والتى أفحم فيها ابن حزم ابن النغريلة وبين له الكثير من متناقضات التوراة سواء كان ذلك فى رسالته فى الرد على ابن النغريلة أو كتابه الفصل فى الملل والنحل ولابد أن يكون قد اطلع عليهما واستعان كثيراً بما فيهما .

وهكذا نجد أن ابن عزرا قد فسر التوراة تفسيراً علمياً يعتمد على فهم النص فهماً لغوياً تاريخياً ويحاول أن يعالج هذا النص ومشاكله معالجة الناقد الذى يحافظ على معناه ، دون التضحية بما لديه عنه من مكانة دينية ولذا فقد شرح « سياق الجمل والألفاظ والحذف والبدائل والتحريفات النصية وقد فهمت هذه كلها فهماً عقلياً على أساس قواعد التفسير التلمودى التى وضعها إليعازر بن موسى الجليلى » (١) ولذلك فهو يرى أن فقرات عديدة من التوراة تنتمى تاريخياً إلى عصور متأخرة عن عصر موسى وفى تفسيره لأشعيا يتضح أنه يرى أن بعض إصحاحاته وهى « الإصحاحات اعتباراً من الإصحاح الأربعين حتى السادس والأربعين لم يكتبها أشعيا بنفسه . . . وإنما كتبت عن طريق كاتب آخر عاش وقام بدعوته فى نهاية السبى البابلى » (٢) .

وعلى أى حال فإنه يمكن إجمال منهج مدرسة التفسير النقدى فيما يلى :

أولا : الاهتمام بالنص ودراسته دراسة تاريخية مع إيضاح ما به من مشاكل كما جاء فى تفسير ابن عزرا لأشعيا .

---

(١) Interpreter Dictionary p. 450.

(٢) المصدر السابق .

ثانياً : التنويه إلى ما يحتويه النص من اختلافات أو زيادات تنتمى إلى فترة غير التى وضع فيها النص كما يتضح من تفسيره للأسفار الخمسة.

ثالثاً : الإعلان صراحة عما ينتمى حقيقة إلى نص العهد القديم أو الدخيل عليه من نصوص من لغات أخرى كما فى أيوب والتى تدل لغته على أنه مترجم إلى العبرية من لغة أخرى مما يدل على أن أيوب ليس عبرياً (١) .

رابعاً : الاعتماد على تفاسير السلف اعتماداً كاملا وعدم إهمال تفاسيرهم وإنما يشير إلى ما يحتويه تفسير هؤلاء من ضعف أو قوة أو مواد غير ضرورية قد تؤدى إلى الإسهاب فى التفسير إسهاباً لا يحتاجه النص ومحاولة تجنب الثغرات التى وقعوا فيها .

خامساً : التراث اليهودى أمر ضرورى يحتاجه المفسر فى تفسيره ويعتمد عليه ولذا فهو ينكر على فريق من المفسرين إهمالهم وبعدهم عن المأثور من التراث.

المدرسة الفلسفية فى التفسير :

فى الآونة الأخيرة من الوجود اليهودى فى الأندلس ، أخذ التفسير طابعاً مميزاً عن المراحل السابقة وظهر كثير من الفقهاء والمفسرين لم يعتمدوا فى تفسيرهم على مجرد شرح الفقرات والنصوص الدينية وبيان ما فيها من مشاكل لغوية كانت أو تاريخية ، أو مجرد تبويب واستنباط أحكام شرعية منظمة ، وإنما كان الهدف الغوص إلى جوهر العقيدة اليهودية

(١) بالنسبة لشخصية أيوب وأنها ليست شخصية يهودية فقد أثار ذلك أيضاً بعض الباحثين فى العصر الحديث وقد أوردوا أدلة كثيرة على أن شخصية أيوب شخصية عربية وليست شخصية عبرية الأصل أو أنها شخصية أسطورية تناقلتها الأجيال ودخلت التراث اليهودى .

نفسها ، وإثبات أن هذا الجوهر لا يتعارض أبداً مع العقل وأن الدين والفلسفة لا يختلفان وذلك كله من خلال النصوص الدينية الموجودة فى التوراة أو التلمود وكان من أهم هؤلاء الفلاسفة المفسرين بحايا بن يوسف بن فاقودة ، وموسى بن ميمون .

ظهر ابن فاقودة فى عصر يسوده الاضطراب فى مختلف جوانبه : اضطراب وعدم استقرار فى الأحوال السياسية فى الأندلس ، وصراع بين المرابطين والمسيحيين هناك ، وضعف المرابطين أمام هؤلاء المسيحيين مما أدى إلى سقوط الأندلس بعد ذلك فى يد الموحدين وما كان منهم من عنف وقسوة فى معاملة اليهود معاملة لم يتعودوها من المسلمين قبل ذلك . وتبع ذلك اضطراب وتبلبل فى الأفكار ، وسادت العقول تيارات مختلفة ، وكانت الفلسفة قد انتقلت من الشرق إلى الغرب ، وظهر كثير من الفلاسفة والمتكلمين أمثال الفارابي وابن مسرة وغيرهم ، ثم ما كان أيضاً من ظهور الاضطهاد المسيحي فى أوروبا وزحفه على الأندلس خاصة بعد قيام الحرب الصليبية الأولى عام ١٠٩٦ وما نال اليهود منها .

فى هذا الجو الملبد ، تطورت المفاهيم ، وأصبح المفسرون لا يبحثون عن مجرد تفسير لفظ غامض أو حكم مغلق عليهم ، وإنما بدأوا فى البحث عن العلاقة بين جوهر عقيدتهم وبين العقل فى محاولة للتوفيق بين الدين وهذا العقل ، وبتأثير من الأفلاطونية الحديثة التى أخذت تتسرب إلى العقول أخذ هؤلاء يبتعدون قدر الإمكان عن الماديات الدنيوية ويتجهون إلى الروحانيات الصوفية . وإلى جانب ذلك كانت آراء المتكلمين المسلمين وفلاسفهم قد تبلورت وأخذت مكانتها فى عقلية يهود الأندلس وكان لابد لهؤلاء اليهود وهم يرون شمس الحرية التى يعيشون فيها آخذة فى

الأفول أن يتجهوا كعادتهم دائماً إلى التوراة شأنهم فى ذلك شأن أسلافهم، وكانت الظروف كلها مهيأة لظهور ابن فاقودة « الذى يعتقد بعض الدارسين أنه من المحتمل أن يكون قد عاش بعد سليمان بن جبيرول » (١) . وكان مثقفاً عارفاً بكل علوم العربية فى عصره من أدب ولغة وفلسفة وفلك ورياضيات ، ولم تحمل المصادر المختلفة معلومات مفصلة ومؤكدة عن تاريخ حياته سوى أنه كان يشغل منصب القاضى فى إحدى المحاكم الدينية اليهودية فى سرقسطة .

وعلى عكس ما كان يرجى من قاضى ومشرع يهتم بالأحكام واستنباطها ومواطنها فى الشريعة اليهودية نجد أن أهم ما ترك ابن فاقودة من تراث فكرى يدخل فى مجال التفسير والشرح هو كتابه الوحيد الذى كتبه بالعربية باسم « الدليل إلى فرائض القلوب » والذى كتب حوالى ١٠٨٠ م ثم قام بعد ذلك يهودا بن تبون عام ١١٦١ بترجمته إلى العبرية بعنوان (٢). « وأصبحت لهذه الترجمة شعبية وصار لها تأثير عميق على الأدب الروحى اليهودى » (٣) سواء فى الأندلس أو خارجها .

وضع ابن فاقودة كل طاقته فى هذا الكتاب ، ويبدو أنه كان يحس باهتمام علماء اليهود فى عصره بتنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان الدنيوية . وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض ، واستنباط الأحكام والقوانين المنظمة لهذه العلاقة من نصوص التوراة والتلمود ، وأما علاقة هؤلاء الأفراد بخالقهم فلم يبحثوها إلا من خلال الأوامر والأحكام والوصايا ، وليس هناك تنظيم للعلاقات الروحية والفرائض التى تختص بالروحانيات ، وهنا

---

(١) Jewish Post Biblical History p. 105.

(٢) واجبات القلوب .

(٣) Universal Jewish Encyclopedia.

أراد أن يثبت أن التوراة إلى جانب ما تحتويه من قوانين مدنية وجنائية فإنها تحتوى أيضاً على قوانين روحية ، وواجبات تختص بها القلوب إلى جانب تلك التى تختص بها الجوارح ولأول مرة فى تاريخ التفسير الدينى اليهودى يظهر مفكر يحاول أن يجد فى اليهودية مضموناً أخلاقياً ثابتاً ، وإن كان البعض لا يعتبره من هذه الناحية مدافعاً عن اليهودية . وأن هدفه لم يكن هدف الفيلسوف أو أنه لم يرد أن يناقش عقائد اليهودية ، والدفاع عنها كما فعل سلفه سعديا الفيومى ، كما أنه لم يكن الباحث النقدى لأسس الدين « وإنما كان غرضه هو تعميق الشعور الدينى بين يهود عصره وأن ينشر بينهم الدافع الروحى والإحساس بالتقوى والورع » (١) وأراد أن يثبت أيضاً أن التوراة ليست مجرد كتاب يتضمن شرائع ومعاملات، وانما يتضمن كذلك أخلاقيات وروحانيات ولعله بذلك كان يرد على رجال اللاهوت المسيحيين فى تلك الفترة الذين كانوا ينظرون إلى العهد القديم من هذه الرواية ولهذا اعتبروا العهد الجديد بما يتضمنه من أخلاقيات مكمل للعهد القديم .

فإذا كان ابن فاقودة بعمله هذا قد نهج منهجاً جديداً فى التفسير الدينى اليهودى ، منهجاً أخلاقياً يعتمد على إظهار روحانية التوراة بصفة خاصة . فإننا نجد أن المسلمين قد سبقوه إلى ذلك بفترة طويلة ، سبقه المتكلمون والمعتزلة والأشاعرة ، وقد استفاد من فكرهم ومنهجهم الكثير حتى أنه قد استعار منهم عنوان كتابه هذا « فتعبيره فرائض القلوب هو تعبير المعتزلة ، إذ أنهم أول من قالوا بذلك فى مقابل فرائض الجوارح (٢)

(١) Jewish Post Biblical History p.105—106.

(٢) دكتور النشار ، المصدر السابق ص ١٤٣ . وانظر أوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ .
ومن هنا يتضح أن المقصود بالتفسير الروحى أو الفلسفى عند ابن فاقودة هو توضيح الفقرات =

وينقسم كتاب ابن فاقودا « واجبات القلوب » إلى عشرة فصول ، أولها وأهمها هو الفصل الذي يتحدث فيه عن الوحدانية لله ويؤكدها . ويأخذ من الفقرة الواردة فى التوراة والتى يسمونها « الشماع » التى تؤكد وحدانية الله » (١) . نقطة بدايته ويحاول أن يثبت أن الدين ليس مجرد معرفة الله من خلال العقل والنقل وإنما هو حب الله أيضاً من القلب ، إلا أن حب الله لا يقوم إلا بتصور واضح لذاته ، ووحدانيته وهو ما يفرد لها الفصل الأول مستشهداً بالكثير من فقرات العهد القديم التى تؤكد هذا المعنى . ثم يفرق فى مقدمة الكتاب بين واجبات أعضاء الجسم وهى التى تكون معظم أفعالها علنية واضحة . وبين واجبات القلوب التى تشمل حياة الإنسان الروحية ، وعلى هذا الأساس يجعل القوانين والطقوس التى أمرت بها التوراة مثل الصلاة وطقوس السبت ، والصدقة ، وما إلى ذلك من أعمال أعضاء الجسم بينما يجعل الإيمان بالله ووحدانيته والخوف منه والتوبة إليه وعدم الحقد والانتقام أمثلة لواجبات القلوب ثم أوضح أن الدافع لتأليفه هذا الكتاب هو بعد الناس عن الحياة الروحية ، وتركيز العلماء على ضرورة مراعاة الطقوس والأوامر الدينية على أنها واجبات للجوارح . ومن هنا فقد فتح ابن فاقودة الباب على مصراعيه لمواصلة السير فى هذا المنهج الروحى الفلسفى فى التفسير ، وهو وإن كان منهجاً

= والعبارات التى يشتمل عليها العهد القديم والتى تحمل فى طياتها المعنى الروحى الصوفى وليس تفسير العهد القديم أية آية وقد وجد هذا اللون من التفسير عن المسلمين أمثال الغزالى .

(١) تثنية ٦ : ٤ — ٦ « اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد ، فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التى أنا أوصيك بها اليوم على قلبك » .

جديداً فى اليهودية إلا أنه لم يكن فيه أكثر من ناقل لمناهج المسلمين فى هذا المجال إذ نجد ذلك فى كتابات المعتزلة والأشاعرة ورسائل إخوان الصفا التى يحتمل أن تكون قد دخلت الأندلس فى عصر ابن فاقودة .

موسى بن ميمون : « رمبام » :

ويعرف فى التاريخ العربى بلقبه الذى اشتهر به فى الأوساط الإسلامية حيث كان « يكنى بالعربية أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبى : ولد فى قرطبة بأسبانيا عام ١١٣٥ ومات فى الفسطاط عام ١٢٠٦ ثم دفن فى طبرية »(١) وهناك إجماع من الذين أرخوا لابن ميمون وعصره بأن سنة وفاته كانت ١٢٠٤ وليس ١٢٠٦ (٢) كما ذكرت اوتسر يسرائيل .

على أى حال فإن ما يهمنا هنا هو إلى أى حد يمكن اعتبار موسى بن ميمون من مفسرى اليهود وهل يعد مفسراً شارحاً للنصوص الدينية أم فيلسوفاً مفكراً ؟ لقد اعتبره المؤرخون فيلسوفاً عقلانياً إلى جانب كونه طبيباً فلكياً ، وان ما تضمنته كتبه من شرح وتفسير إنما كان يدور فى فلك الفلسفة والمنطق ، ولعل ذلك يسير إلى حد كبير مع تطور فكر ابن ميمون من ناحية ، ثم ارتفاع شأن العلوم الفلسفية فى عصره من ناحية أخرى الأمر الذى جعل المؤرخين يقولون عنه وعن فلسفته « أنها لم تتبوأ مكانها الرفيع إلا بظهور أبى عمران موسى بن ميمون بن عبيدالله المتوفى سنة ١٢٠٤ »(٣) .

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ١٧٧

(٢) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٤ ، وموسى بن ميمون لإسرائيل ولفنسون ص ٢٥

(٣) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٤

والواقع أن شخصية موسى هذه على الرغم مما قيل عنها حتى اليوم من عبارات التمجيد والرفعة حتى عده بعض علماء[1] المسلمين من فلاسفة الإسلام وعلى الرغم مما قيل عن إكراهه على الإسلام وأنه لم يسلم ، فإن ابن ميمون يذكرنا بيهود صدر الإسلام الذين لم يكونوا يجدون منفذاً ينفذون به إلا واتبعوه وهكذا فعل موسى بن ميمون ، فني أعقاب هجرته من الأندلس واستقراره في المغرب وفى نفس العام الذى وصل فيه إلى هناك « فى سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى والثبات على النوازل والكوارث التى يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل » [2] ثم أعقب ذلك برسالة أخرى « أنحى على أبناء جلدته باللائمة لاستسلامهم للاضطهادت الدينية ، فكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى فى جوانح الشعب اليهودى بجميع البلدان » [3] وبعد ذلك هاجر من هناك مع عائلته وذهبوا إلى فلسطين وهى تحت حكم الصليبيين ، ولم يطب له المقام هناك ، وكان لابد أن يبحث عن مكان يجد فيه حريته ووجدها فى ظل سلاطين بنى أيوب ، وفى مصر تعايش مع المسلمين حتى وصل إلى منصب طبيب البلاط الملكى ، ثم نجح فى أن يتولى رئاسة الطائفة اليهودية . وهدأت نفسه فبدأ يتم ما سبق أن بدأه من مؤلفات حالت ظروف التنقل والترحال أن يتمها ، وبدأ فى تأليف كتب جديدة من خلالها « هاجم معارضيه من أبناء ملته وهم القراءون ثم هاجم المتكلمين المسلمين معهم » [4] وإن كان فى ذلك الرأى بعض المغالاة إذ لم يكن يستطيع أن يجاهر بهجومه على المسلمين.

(١) انظر تقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق لكتاب إسرائيل ولفنسون « موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته » .

(٢) ولفنسون ، إسرائيل : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص ٧ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ (٣) نفس المصدر ص ٨ (٤) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٧

واعتبر اليهود ابن ميمون منارة العلم والثقافة ، ورفعوه إلى منزلة الأنبياء وليس أدل على ذلك من هذا القول المأثور فى تراثهم وفكرهم عن ابن ميمون « من موسى إلى موسى لم يأت مثل موسى بن ميمون » وكأنهم بذلك يتجاهلون ماجاء بعد موسى عليه السلام من أنبياء ورسل ومصلحين حتى ظهر موسى بن ميمون وفى احتفال اليهود بمرور ثمانمائة عام على مولده شرح أحد علماء اليهود حروف الاختصار التى يتكون منها اسم ابن ميمون وهى رمبام بقوله : إن حروف كلمة رمبام ترمز إلى : رئيس المتحدثين فى أى مكان (١) ولا يخفى ما فى هذا الشرح من مبالغة كبيرة .

ابن ميمون والتفسير :

استعداد موسى بن ميمون الدينى وتربيته فى جو دينى جعل فكره يبدأ مبكراً ، فقد بدأ موسى تفسيره للمشنا وهو فى الثالثة والعشرين من عمره ، وعلى الرغم من الظروف الصعبة التى عاش فيها وكثرة ترحاله من بلد إلى بلد وما صادفه من أخطار براً وبحراً ، فقد « أكمل تفسيره هذا عام ١١٦٨ وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره ، وسماه كتاب السراج « وقد وضع فيه بحثاً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود » (٢) . وقد ذكر موسى بن ميمون فى مقدمة تفسيره للمشنا أنه كان قد فسر ثلاثة أجزاء من التلمود وذلك بقوله : « وكتبت تفسيراً لثلاث فصول هى : موعد ، ناشيم ، نزيقين فقط ، كما كتبت أيضاً تفسيراً لحولين لشدة الحاجة إليه » (٣) . إلا أن تفسيره على التلمود والذى ذكره فى هذه المقدمة قد فقد معظمه ربما بسبب كثرة تنقلاته من مكان إلى آخر أو « ربما لم

(١) Huitieme cetenaire de Maimonide 1135—1935

(٢) إسرائيل ولفنسون : المصدر السابق ص ٤٣

(٣) إسرائيل ولفنسون : المصدر السابق ص ٤٣

يكمل تفسيرها ، وأما تفسيره على رأس السنة فإن الآراء مختلفة فى نسبه هذا التفسير إليه » (١) .

وتفسير المشنا المسمى بالسراج لم ينهج فيه ابن ميمون المناهج السابقة فى التفسير من شرح النصوص وتفسير فقراتها ، وإنما جعل من هذا الكتاب موسوعة تعطى تاريخاً مفصلا عن المشنا ورواتها ونظمها فقد « ألقى فيه الضوء على تاريخ المشنا وتطورها ومضمونها ، ثم تحدث عن حكماء التامود وعلاقة كل منهم بالآخر فى عصره ومنهج كل منهم . . . . وتحدث أيضاً عن الأوامر والوصايا ومعنى الاختلاف بين حكماء التلمود فى مسألة النبوة وعلاقتها بالشريعة ونظم الأحكام » (٢) وعمله هذا قد وفر الكثير من الجهد على القارئ حيث أعطاه موجزاً وافياً لهذه السلسلة الطويلة من الرواة والشراح ، وكان لذلك يترك الكثير من إضافات السلف ، كما أن « شرحه للكلمات والمصطلحات اللغوية كان يتم بالرجوع إلى أصل اللغتين العبرية والآرامية » (٣) وساعدته عقليته الرياضية ومعرفته بعلوم الطب والفلك فى الإلمام بما فى المشنا والجمارا من عبارات وأساليب تحتاج فى شرحها إلى مثل هذه العلوم .

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب قد كتب بالعربية ، وكان من المنتظر أن ينتشر بين اليهود خاصة المتحدثين باللغة العربية ، إلا أن هذا الكتاب لم يلق القبول ولم يقبل عليه اليهود كثيراً ويعلل إسرائيل ولفنسون سبب ذلك بأنه ربما يرجع إلى أن أسلوب ابن ميمون كان يغلب عليه الطابع الفلسفى الذى لم يكن من السهل أن يتوغل فى النفوس طفرة واحدة

---

(١) Waxmann: V. I. p. 259.

(٢) اوتصر يسرائيل ، جـ ٦ ص ١٧٨

(٣) وكسمان ٢٦٠

ومع ذلك فإنه « إذا كان الكتاب لم يلق قبولا بين يهود الشرق فقد أقبل عليه يهود الغرب إقبالا عظيما » (١) .

وفى تفسير ابن ميمون للمشنا نجده قد وضع خلاصة الفكر اليهودى المتطور الذى يقبل الرشح دائماً من العلوم واللغات الأخرى ، هذا الفكر الذى تلقاه ابن ميمون سواء من معلمه الأول وهو والده أو من أساتذته الذين تتلمذ على أيديهم أو من انتشار الفكر والفلسفة الإسلامية . فى « السراج » وضع موسى بن ميمون أصول العقيدة اليهودية والإيمان اليهودى كما تصورها وهى « الأصول الثلاثة عشر » والتى تسمى عنده « قواعد الإيمان » والتى يجب أن يتمسك بها كل يهودى . ومن يكفر بإحداها فقد خرج عن اليهودية . فى هذه العقائد وصل ابن ميمون إلى المستوى الفكرى الموازى لنتائج علم التوحيد وعلوم الكلام عند أئمة المسلمين ، كما أن تأثره بها واضح أشد الوضوح ، فالخالق عنده كما يبدو فى الأصل الأول (٢) من هذه الأصول قد خلعت عليه ربوبية فلسفية لا تكتفى بما يكتفى به القصص البسيط فى سفر التكوين » (٣) ثم يستمر ابن ميمون بعد ذلك فى بقية أركان الإيمان عنده إلى نهايتها متأثراً تأثراً واضحاً بالفكر الإسلامى فيها ، بل ومطورا المفاهيم التى تتضمنها التوراة سواء من ناحية الإله ومقارنته بالآلهة الأخرى كما عبرت عن ذلك التوراة (٤) . أو فى النبوة وأصحابها وما يثار حولها من أقوال ، وتطور ذلك فى الفكرين

---

(١) ولفنسون ، نفس المصدر ص ٤٤

(٢) الأصل الأول « أنا أومن إيماناً كاملا بأن الخالق تبارك اسمه هو الموجود المدبر لكل المخلوقات وهو وحده الصانع لكل شىء فيما مضى وفى الوقت الحالى وفيما سيأتى » .

(٣) دكتور حسن ظاظا : الفكر الدينى الإسرائيلى ، أطواره ومذاهبه ص ١٥٩

(٤) خروج ١٥ : ١١ – ١٨ « من مثلك بين الآلهة يا رب من مثلك جليل القدر مهيب التسابيح ، صانع المعجزات . تمد يمينك فتبتلعهم الأرض . ترشد برأفتك الشعب الذى أفديته تهديته بعزتك إلى مسكن قدسك يسمع الشعوب فيرتعدون . . . » .

الإسلامى الصوفى وفى اللاهوت المسيحى أيضاً وعلى ضوء هاتين الفكرتين « نجد موسى بن ميمون يقول فى الأصل السابع [١] أن موسى كان أباً للأنبياء من جاء منهم قبله ، ومن أتى بعده أيضاً » [٢] إلى غير ذلك من هذه المعتقدات التى يبدو فيها الأثر العربى . . أثر الصوفية الإسلامية التى تراها عند البوصيرى فى البردة ، والهمزية .

وعلى الرغم من فكر ابن ميمون المتطور فإنه لم يهمل أبداً آراء السلف ومن تقدموه ، أخذ منهم واعتمد عليهم فهو يقتبس من سعديا الفيومى ويصرح بأنه « لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفى » [٣] وإن كان يختلف معه أحياناً ، كما يعتمد أيضاً على تفسيرات الجاءونيم وإن كان أيضاً يختلف معهم ويصرح بذلك فيقول : « حقاً لقد فسر الجاءونيم الذين نعلم جيداً أقوالهم إلا أن ما يتضح لى أمر يخالف هذا » [٤] كما أن هناك الكثيرين مما لم يذكرهم ابن ميمون صراحة فى تفسيره وإن كان قد اقتبس عنهم وتأثر بهم .

منهج ابن ميمون الفلسفى فى شرح وترتيب الشريعة :

على الرغم من أن هدف ابن ميمون فى كتابه السراج هو أن يشرح ويفسر المشنا بأسلوب سهل يخلو من تعقيدات التلمود وكثرة ما فيه من اختلافات فى الآراء حول القضية الواحدة وما يتخلل ذلك من مناقشات ، إلا أن الطريقة التى اتبعها فى هذا الكتاب جعلته يتشعب فيه ويضمنه أكثر من موضوع فذكر فيه التفسير ، والتصوف ، والفلسفة والعقائد

(١) الأصل السابع « أنا أومن إيماناً كاملا بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقا وأنه كان أبا للأنبياء ، من جاء منهم قبله ، ومن جاء بعده » .

(٢) دكتور حسن ظاظا : نفس المصدر ص ١٦٢

(٣) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ج ١٤ ص ٤٥

(٤) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٧

والتوحيد والتراجم إلى غير ذلك ، الأمر الذى جعل البعض يصرح بأن كتاب السراج ما هو إلا مقدمة أو مدخل لكتابه التشريعى المسمى « تثنية التوراة » (١) حيث أنه سار فيه فى أعقاب تفسيره هذا . . . كما أن شرحه فى كتابه تثنية التوراة هو فى مضمونه نفس تفسيره للمشنا » (٢) إلا أن ابن ميمون عندما شرع فى تدوين تثنية التوراة قدم له بمقدمة أخرى اعتبرت كفاتحة له ، كتبت بالعربية وسماها كتاب الوصايا « وترجمه شموئيل بن تبون إلى اللغة العبرية باسم كتاب الوصايا » (٣) حيث يوضح فيه الهدف والأسلوب الذى يتبعه فى هذا الكتاب وهو اختصار الأوامر والقرارات ومحاولة تحديد اختصاصاتها وتفسير مضامينها وتوضيح العلاقة والرابطة بينها .

ويبدو أن ابن ميمون لم يكن فى البداية يعتزم وضع كتاب آخر يدور حول قوانين المشنا والتوراة بعد كتابه السراج ، إلا أنه بحكم وظيفته كمسئول دينى عن طائفة اليهود أحس بضرورة وجود كتاب آخر يغلب عليه طابع التقنين ، إذ أنه كان يسجل بعضاً من النماذج المختلفة للقوانين والأحكام التى تصادفه « ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من محاورة أحبار التلمود » (٤) . كل ذلك فى محاولة للتسهيل على القارئ أو الباحث فى قوانين الشريعة اليهودية .

إلا أن هناك سبباً أعتقد أنه أهم من ذلك وهو أن ابن ميمون قد فوجئ بأن كتابه الأول « السراج » لم ينل ما كان يتوقع له من كثرة

(١) مشنا توراة أو اليد القوية حسب الترجمة العبرية. (٢) اوتسر يسرائيل، جـ ٦ ص ١٧٨
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) إسرائيل ولفنسون : نفس المصدر ص ٤٨

الانتشار والشهرة بين اليهود وخاصة الناطقين منهم باللغة العربية ربما لصعوبة أسلوبه الفلسفى أو لأسباب أخرى ، فأراد بذلك أن يعيد النظر فى طريقة الشرح والتفسير فى كتاب آخر لا يبتعد هدفه كثيراً عن الأول . ومع ذلك نجد أن الفكر والعقلية الفلسفية كانت تغلب على شرحه وتبويبه للقوانين الصارمة ، فقد رتبهاترتيباً منصقياً ، وجعلها مترابطةمع بعضها فى إيجاز واضح وبأسلوب عبرى يقترب كثيراً من أسلوب عبرية المشنا .

اتبع ابن ميمون فى شرحه للقوانين التى تضمنتها التوراة منهجاً فلسفياً يقوم على ربط القوانين بجوهر العقيدة وأسس الإيمان . فقسم هذه القوانين إلى أربعة أقسام :

أولا : القوانين التى تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق .

ثانياً : القوانين التى تنظم علاقة المخلوق مع نفسه .

ثالثاً : القوانين التى تنظم علاقة خاصة بفلسطين ويقصد بها الطقوس والأوامر الخاصة بالهيكل وما يتبع هناك .

رابعاً : القوانين التى تنظم علاقة الإنسان اليهودى بمجتمعه سواء فى ذلك القوانين المدنية أو الجنائية .

ومن خلال هذه التقسيمات بدأ يفرع ابن ميمون ويضع أسماء لمجموعات القوانين المتفرعة عن هذه التقسيمات ففيما يتعلق بتلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق اعتبر ابن ميمون أن هذه العلاقة لا تقوم أساساً إلا على أمرين الأول هو المعرفة والثانى الحب . فمعرفة الله معرفة حقة ستؤدى حتماً إلى حبه . وأما معرفة الله فإنها تأتى من نص فقرة التوحيد فى التوراة (١) وهنا يعرض ابن ميمون القوانين التى تؤكد على معرفة

(١) تثنية ٦ : ٤ - ٦

معرفة الإنسان بربه والتى تتمثل فى « عدم التفكير فى آلهة أخرى ، وعدم تحقير اسم الله مع الأسماء الأخرى . . . ثم القوانين الخاصة بعبادة الأوثان والتوبة باعتبارها تشير إلى الخطايا . . وكذلك قوانين الكفر مثل السحر والعرافة »[1] ثم يسير بنفس هذا المنهج فى كتابه ففى القسم الثانى يوضح للقارئ أربع مجاميع من القوانين تتعلق بالإنسان منها موعد ، ناشيم ، قدوشا ، . ويشرحها ويبين ما بينها من علاقة . وفى قوانين الأرض فى المجموعة الثالثة يضع القوانين الخاصة بالزراعيم ، عقودا ، قربانوت ، طهورة . أما القسم الرابع والأخير الذى ينظم علاقة الفرد بالمجتمع « فيشمل أيضاً أربع مجاميع من القوانين وهى : نزيقين ، قنيان ، مشفطيم ، شوفطيم .

ونحن إذا نظرنا إلى مجموع تلك الأقسام نرى أنها أربعة عشر قسما من القوانين وهو العدد الذى استخدم مترجموا هذا الكتاب حساب الجُمَّل فى خلق اسم عبرى له وهو « يد حزقاه » بدلا من « تثنية التوراة » وهو اسمه العربى الذى وضع به ، إذ تشير « اليود » إلى العدد « عشرة » والدالت إلى العدد « أربعة » فيكون المجموع أربعة عشرة قسما أو نوعاً من القوانين تضمنها كتاب ابن ميمون فى شرح وترتيب الشريعة الواردة فى التوراة . وقد ذكر ابن ميمون فى سبب تسمية كتابه تثنية التوراة بأن السبب فى ذلك أن من يقرأ التوراة أولا ثم يقرأ كتابه هذا لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يبحث فى كتب أخرى عن تفسير لقوانين التوراة . سلك ابن ميمون فى كتابه هذا منهجين :

الأول : منهج فقهى تشريعى وهدفه منه يقوم على شرح وتبسيط القوانين التشريعية التى تحتوى عليها التوراة بقصد التخفيف على القارئ

(١) واكسمان : المصدر السابق ص ٢٥٩

أو الباحث فى تلك القوانين وتسهيل الأمر عليه باستخراج الأحكام والأوامر وتفسيرها له . وهو فى هذا المنهج قد تأثر تأثراً واضحاً بمنهج المدرسة الفقهية فى الأندلس فقد سبقه إلى ذلك إسحق الفاسى وحقق إلى حد كبير نفس الغرض الذى كان يهدف إليه ابن ميمون عندما قام الفاسى بتلخيص التلمود وتبويبه أيضاً حسب القوانين الواردة فيه – وليس ذلك بكثير على ابن ميمون فهو قد تربى فى نفس المدرسة التى أسسها إسحق الفاسى وتلميذه يوسف بن ميحاش فقد كان والده من تلاميذها ولابد أن ينتقل إليه ما كان يقوم به كل من الفاسى وابن ميجاش عن طريق والده .

ويبدو ذلك أكثر وضوحاً إذا نظرنا إلى نوعية الهجوم الذى قوبل به كتاب ابن ميمون « تثنية التوراة » وما قوبل به كتاب « مختصر التلمود » للفاسى من قبل . فإبراهيم بن داود قد هاجم بن ميمون وانتقده وانتقد أسلوبه فى التأليف وأعلن أن هذا الكتاب « يؤدى إلى انتشار الخمول بين القضاة الذين كانوا فى ذلك الوقت فى حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا فى القضايا كما خشى أن يصبح القاضى مقيداً بقبول قرارات وضعها عالم واحد دون سواه » (١) وهذا الهجوم هو من نفس النوعية التى هاجم بها العلماء فى الأندلس أمثال ابن غياث وابن البلية كتاب الفاسى وأنهم يخشون أن يؤدى ذلك إلى نسيان التلمود الأصلى (٢) .

الثانى : منهج منطقى فلسفى وذلك عن طريق التقسيمات النوعية للقوانين التى شرحها واستخدام المصطلحات الفلسفية متأثراً بمذاهب الفلاسفة والمتكلمين المسلمين فى ترتيب هذه القوانين ترتيباً منطقياً يقوم على

(١) إسرائيل ولفنسون : نفس المصدر ص ٥١
(٢) انظر إسحق الفاسى فى المدرسة الفقهية .

إخضاع تلك القوانين الصارمة لتقسيم عقائدى فلسفى يتمثل فى علاقة الإنسان بخالقه وما ينظم هذه العلاقة والنتيجة المترتبة عليها وما ينتج عن معرفة المخلوق للخالق هذه المعرفة التى تقوم على الاعتراف بوحدانية الله ، وعدم الشرك به والتى ستؤدى حتماً إلى حب الله والتفانى فى الإخلاص له إلى غير ذلك من الأمور التى يترتب بعضها على الآخر فى تسلسل منطقى يذكرنا بأساليب المعتزلة والمتكلمين المسلمين فى عرض قضاياهم وأفكارهم والذى قرأه ابن ميمون عن طريق سعديا فى الأمانات والاعتقادات وعن طريق ابن فاقودة فى واجبات القلوب .

دلالة الحائرين :

إذا كان ابن ميمون فى كتابيه السراج وتثنية التوراة مفسراً فيلسوفاً — إن جاز هذا التعبير — ومقنناً للشريعة اليهودية فإنه فى دلالة الحائرين كان فيلسوفاً مفسراً . فهو فى هذا الكتاب الذى وضعه على غير عادته باللغة العربية بحروف عبرية أراد أن يوضح كل ما يتعلق بأمور الشريعة اليهودية وإظهار ما يكون خافياً فيها عن فهم الجماهير من بواطن الأمور ، بمعنى أنه لم يهدف إلى مجرد تفسير وشرح قوانين تشريعية فقط ، وإنما هدف إلى الجمع بين الأمور الدينية الظاهرة والفلسفية الخافية فى آن واحد وهو ينبه إلى هذا الذى يقصده بقوله : « وإنما قصدت بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة ، وأظهر حقائق بواطنها التى هى أعلى من أفهام الجمهور فلذلك ينبغى لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول المفارقة ، وفى عددها أو فى عدد الأفلاك . . . فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات

الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى ألخصه » [١].

هذه السطور توضح أن ابن ميمون قد هدف إلى الغوص فى باطن الشريعة اليهودية والبحث فيها لا لمجرد شرحها واستنباط أحكامها ، وكان يعلم مقدار صعوبة هذا الأمر على عامة الناس ولهذا نبه فى مقدمة الجزء الأول من هذا الكتاب إلى أنه لم يكتبه للعامة وإنما وضعه لأولئك الذين على قدر من الفكر والثقافة وألموا بالشريعة وقرأوا عن الفلسفة والمنطق وليس للذين يرغبون فى مجرد فهم الأوامر والوصايا « فقد وضعته لمن هو كامل فى دينه وخلقه ونظر فى علوم الفلسفة وعلم معانيها وجذبه الفعل الإنسانى » [٢].

ويقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء كل منها مقسم إلى فصول ، وكل فصل إلى عدة موضوعات ، اعتمد فى مادته على السلف يهوداً كانوا أم عرباً ، وما أثر عنهم من تفاسير أو فلسفة أو منطق خاصة وأن الفلسفة اليهودية فى ذلك الوقت من العصور الوسطى كانت تسير نحو التقدم نظراً لتقدم الفلسفة الإسلامية ونتيجة لاتصال اليهود المباشر بالحضارة الإسلامية شرقاً وغرباً ، وعلى الرغم من اعتماد ابن ميمون على مثل هذه المصادر الحيوية إلا أنه كان نادراً ما يذكر أصحابها ، فقد تأثر واقتبس كثيراً من فكر سعديا [٣] الفيومى ومع ذلك لم يذكره إلا فى مواضع قليلة فى كتابه ، وكذلك فعل مع ابن فاقودة وابن جبيرول واللاوى وغيرهم ، كما اقتبس كذلك من أفكار فرقة القرائين المناهضين له كتلمودى ربانى .

---

(١) دلالة الحائرين : تأليف الرئيس الأجل سيدنا موسى بن ميمون . إعتنى بنسخه وتصحيحه سليمان بن موهر ، طبع فى باريس ١٨٨٠

(٢) نفس المصدر ، مقدمة الجزء الأول .

(٣) انظر جـ ١ فصل ٦٥ ، جـ ٢ فصل ٦٣ ، جـ ٣ فصل ١٧

وأورد بعض ما نادوا به من معتقدات وهاجمهم كثيراً . أما فلاسفة العرب فقد قرأ لكثير منهم ووصلته أفكارهم ونظرياتهم عن طريق مؤلفاتهم التى حملت فى طياتها نظريات أرسطاطاليس وغيره من فلاسفة اليونان ، كما امتلأ كتاب دلالة الحائرين من الاقتباسات والاستشهادات من الكتب اليهودية وخاصة التوراة . وهو فى ذلك كله يحاول أن ينهج منهجاً عقلياً يرتقى بالعقل ويثبت فى نفس الوقت قيمة فكرية عقلانية للشريعة اليهودية وأنها إلى جانب ما فيها من دين وتشريع تتفق مع الفكر الفلسفى ومن هنا فقد « حاول أن يجد لميتافيزيقيا أرسطو ما يؤكدها من العهد القديم . فقد كان يعتقد أن هذا الكتاب قد استخدم كل موارد اللغة الإنسانية بما فيها من الاستعارات والصور الأدبية » (١) .

ويبحث الجزء الأول من الكتاب فى ماهية الله وكيفية إدراكه . ثم يتطرق إلى العهد القديم ويدخل إليه عن طريق الفكر والعقل ويبدأ كتابه « بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا » (٢) بقوله : إن الناس قدظنوا أن لفظ صورة فى اللسان لايدل على شكل الشى وتخطيطه فيؤدى إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم ان فارقوا هذا الإعتقاد كذّبوا النص . . وأوّلوا صورَهُ فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ولكن الموجود المعنوى هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى . . فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط » (٣) وهو هنا متأثر بفكر المعتزلة والظاهرية الذين يرفضون فكرة التجسيم وقد تقبل كثير من المفسرين قبله هذا الفكر

(١) القاموس المفسر للكتاب المقدس ص٤٥٠ . (٢) تك ١ : ٢٦

(٣) إسرائيل ولفنسون : نفس المصدر ص ٦٧

وربما يكون قد وصله عن طريق سعديا القيومى إن لم يكن قد اطلع عليه مباشرة ثم يستمر فى هذا الجزء بنفس الطريقة شارحاً الكثير من فقرات العهد القديم فى مختلف الأسفار (١) ، وهو فى ذلك كله يسير بالقارئ سيراً منطقياً مستخدماً أساليب الفلسفتين اليونانية والإسلامية رافضاً الأفكار البدائية التى تقوم على استخدام التعاويذ والتمائم «وأغفل بعض ما ورد فى التلمود من قواعد خاصة بالألفاظ الطيرة والتمائم والتنجيم فكان بذلك من بين مفكرى العصور الوسطى القلائل الذين لم يؤمنوا بالتنجيم» (٢).

وفى الجزء الثانى من دلالة الحائرين تحدث ابن ميمون عن مسألة إثبات الذات الإلهية وقدم العالم أو حدوثه وهى من المسائل التى كثر فيها حديث الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ، كما يبحث أيضاً فى النبوة والمؤمنين بها مقسما إياهم إلى طبقات ثلاث . أما الجزء الثالث فيبحث فيه عن رؤيا حزقيال مقارناً إياها برؤيا النبى أشعيا ثم يعرج بعد ذلك إلى بعض الوصايا والقوانين الواردة فى التوراة محاولا إيجاد تعليل فلسفى لها . كل ذلك بأسلوب عربى نجده يتردد كثيراً فى كتابات علماء المسلمين وفلاسفتهم مع تأثره تأثراً واضحاً بالبيئات المختلفة التى عاش فيها سواء فى الأندلس أو المغرب أو مصر يدل على ذلك بعض ما جاء فى الكتاب من ألفاظ من العامية المصرية مثل تقالة وماجور وكذلك ألفاظ من الأندلس والمغرب (٣) .

---

(١) مثل ما ورد فى التوراة فى مسألة الألواح وأن الله خطها بأصبعه (خروج ٣٢ : ١٦) وكذلك خلق الكون و الأيام الستة التى خلق الله فيها العالم . (انظر جـ ١ فصل ٦٦ ، ٦٧) .

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١٤ ص ١٢٣

(٣) Friedlander: Arabisch Deutschs lexikon zum sprachgelrauch des Maimonides, Frankfurt A. M. 1902 p. 19.

نقلا عن موسى بن ميمون لإسرائيل ولفنسون.

ملامح مدرسة الأندلس :

إذا كانت مدرسة الجاءونيم بمجهوداتها الكبيرة فى محاولة إرساء قواعد ثابتة لليهودية عن طريق شرح وتفسير الكتب الدينية اليهودية (التوراة والتلمود) قد اتسمت إلى حد كبير بالتمسك بحرفية ما جاء فى هذه الكتب ولم تحاول تنقيتها من طول الرواية والإسناد فيها من ناحية ، وعدم الاهتمام الكافى بالنواحى اللغوية والنقدية لما جاء فى هذه الكتب . فإن المدرسة الأندلسية قد أكملت هذا النقص الذى وجد عند أسلافهم علماء مدرستى سورا وبومباديثا . وأصبح لها ملامحها الخاصة فى التفسير الدينى تعتبر الرائدة فيها بين مدارس التفسير اليهودية بصفة عامة ، وإن كانت قد نقلت جوهر هذا العمل من مدارس التفسير الإسلامى وتأثرت بعلماء المسلمين فى مختلف الفنون . ومن أهم ما تمتاز به هذه المدارس :

أولا : بعدها عن الارتباط الوثيق بمدرسة الجاءونيم وقراراتها المختصرة الممثلة فى كثير من الفتاوى والردود رغم استفادتهم الكبيرة من هذه الفتاوى واعتمادهم عليها فى أول الأمر .

ثانياً : بعدهم عن هذه الفتاوى دفع علماء المدرسة الفقهية فى الأندلس إلى دراسة وبحث التلمود ومحاولة تلخيصه بما لا يخل بمضمونه وذلك عن طريق تبويب وترتيب أحكامه عملا على تسهيل الأمر على المهتمين بالقضايا الدينية من ناحية ، ودافعاً لمن يريد الاستزادة أن يرجع إلى النص الأصلى من ناحية أخرى ، وإن أخذ عليهم أنهم وقعوا فيما وقع فيه الجاءونيم من اختصار النص والبعد عنه مما يجعله هدفاً للنسيان رغم الفارق الكبير بين عمل الفاسى وفتاوى الجاءونيم .

ثالثاً : ظهور عاوم لم تكن موجودة من قبل أدى إلى ظهورها اهتمام علماء الأندلس بالنصوص الدينية اليهودية وما تحتويه ومحاولة الغوص فى لغة هذه النصوص والوقوف على الصلات بينها وبين اللغات الأخرى فظهر بذلك علم النحو العبرى وعلم اللغة المقارن .

رابعاً : ظهور المذهب النقدى فى التفسير وكذلك المنهج الفلسفى وهما من الملامح الخاصة بمدرسة الأندلس تأثراً بما كان سائداً بين علماء المسلمين وفلاسفتهم الذين نقلوا إليهم أيضاً أسرار الفلسفة اليونانية فكانوا يشرحون شروحهم بهدف الربط بين جوهر العقيدة والفلسفة .

* * *

الفصل الثالث

رشي حياته وأعماله

لم يكن وضع اليهود فى فرنسا مثل وضعهم فى أسبانيا إبان الحكم العربى الإسلامى هناك ، بل ولم يكن الحال فى جميع البلاد المسيحية كذلك ، ومن هنا كان اختلاف الفكر بين المنطقتين واضحاً ، فالفكر اليهودى فى البلاد العربية كان يتسم بالشمول ، بينما كان فى البلاد المسيحية يكاد ينحصر فقط فى التراث اليهودى ممثلا فى العهد القديم بأسفاره المختلفة ، والتلمودين البابلى والأورشليمى وما يدور حول هذا التراث من شرح وتفسير يقوم أغلبه على الدروس والمواعظ أو ما يسمى منهجياً تفسير « الدراش » وعلى العكس من ذلك كان يهود الأندلس الذين عرفوا التفسير واتسعوا فيه وظهر فيهم ابن جناح مفسراً لغوياً والفاسى فقيهاً ومشرعاً ، وابن عزرا لغوياً وناقداً وغيرهم كثيرون أثروا الفكر الدينى اليهودى بمؤلفاتهم التى كتب لها الدوام حتى الآن وكان لها أثرها فى ذلك الوقت واعتمد عليها كثير من علماء فرنسا وخاصة جنوبها المتاخم لأسبانيا ومن هنا فقد « استمد المفسرون معلوماتهم اللغوية من كتب مناحم ابن مسروق ودوناش بن لبرط وذلك لمعرفة الصيغ النحوية . وكما تأثر شمال فرنسا بالتلموديين الألمان فقد تأثر جنوبها بالمعلمين الأسبان » (1) .

ومن هنا يمكن أن نقول أن يهود فرنسا بصفة عامة لم يكونوا بمعزل تام عن الدراسات اليهودية فى أقطار كثيرة ، بل وصل إليهم الفكر والإنتاج اليهودى من كل مكان ، ولهذا فإن هناك عوامل لعبت دوراً هاماً

---

(1) The Interpreter Dictionary p. 451.

فى تكوين ملامح الفكر الدينى عند يهود فرنسا فى عصر رشى وأمدته بالأدوات العلمية السليمة ، وساعدتهم على تكوين تراث دينى يعتمد إلى حد كبير على مصادر علمية كاملة . وهذه الأدوات العلمية التى اعتمد عليها يهود فرنسا بصفة عامة تنحصر فيما يلى :

أولا : الشرق بمدرستيه العريقتين البابلية والفلسطينية وما أنتجتا لليهود فى مجال الفكر الدينى وكيف وصل هذا الإنتاج إلى فرنسا وغيرها من البلاد المسيحية .

ثانياً : الفكر الأسبانى اليهودى أو كما كانوا يسمونه فى ذلك الوقت « اليهودى العربى » (١) دينياً كان أو علمانياً ، وإلى أى مدى استفاد به يهود هذه البلاد .

وفيما يتعلق بالشرق وثقافة اليهود هناك وكيف وصلت إلى فرنسا وغيرها نجد أن التجارة والتجار والأسواق التجارية والرحلات قد لعبت فى هذا المجال دوراً هاماً وواضحاً فى إيصال فكر مدارس سورا وبومباديثا طبرية وغيرها من مدارس يهود الشرق إلى يهود الدول المسيحية سواء فى فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا « فمما لا شك فيه أن اليهود الفرنسيين قد حصلوا على معرفتهم عن الكتاب المقدس (العهد القديم) من فلسطين . . لأن الذين يجيئون من فلسطين كانوا يجلبون معهم التفسير اليهودى التقليدى للتوراة إلى هناك » (٢) . وكان هؤلاء القادمين من فلسطين ليسوا سوى أولئك التجار الذين ارتحلوا من دول الغرب إلى الشرق العربى حاملين معهم ألوان البضائع المختلفة التى يرون حاجة الشرق إليها ، وتزخر كتب

(١) Margolis, Max : A History of the Jewish People. p. 356.

(٢) Shereshevskey, EZRA: The Significance of Rashis Commentary on the Pentateuch. p. 59. J.Q.R. July 1963.

الأدب والرحلات والتاريخ بوصف تلك الرحلات التجارية كما فى المسالك والممالك « لابن خرداذبة » صاحب البريد فى الدولة العباسية والذى يصف التجارة والتجار اليهود الذين يفدون على الشرق، وما يحملون فى تجارتهم كما يصف الطرق والمفاوز التى يجتازونها والمسالك التى يسلكونها برية كانت أو بحرية محملين « بالمسك والكافور والتوابل والمنسوجات الحريرية » (١) .

ونحن إذا نظرنا إلى التاجر خاصة فى العصر الوسيط نجد أنه لم يكن فقط مجرد تاجر يتحدث فى مسائل البيع والشراء وحسن البضاعة أو قبحها والمكسب والخسارة ، وإنما كان رجلا مثقفاً بكل ما فى هذه الكلمة من معانى ، ولعل ثقافة التاجر لم تكن لحرصه على أن يتزود بالعلم والتعليم فقط ، وإنما كان يعتبر هذه الثقافة إحدى الأسلحة التى يجب أن يتسلح بها التاجر الناجح فى عمله ، فهو لابد أن يعرف العديد من اللغات الأجنبية ويلم بطرف من عادات البلاد التى يدخلها وطبائع أهلها وعاداتهم وعلومهم وفكرهم وما قد يحتاجه سكان هذا البلد من ألوان التجارة إلى جانب الثقافة والفكر ، وما يستطيع أن يقوم به فى هذا المجال . وكيف تقام الأسواق التجارية ، وأيهما أفضل له إلى غير ذلك من الأمور التى يحس تاجر العصر الوسيط أنها أمور لابد من الإلمام بها ، ولعل ذلك ما تطور حديثا إلى علوم تجارية اعترف بها بعد تطويرها وقررت كمواد دراسية « وكان هناك مجرى مستمر للمسافرين اليهود إلى فلسطين من بلاد أوروبا الغربية ومن جهة أخرى فإن مدرسين من فلسطين وخاصة الأجاديون والماسورتيون ومفسروا العهد القديم قد زاروا هذه البلاد » (٢) .

(١) قصة الحضارة جـ ١٤ ص ٦٢

(٢) وكمان : تاريخ الأدب اليهودى جـ ١ ص ١٨٨

وفى فرنسا كانت الأسواق التجارية تقام بصفة مستمرة ، وكان السكان يعتمدون كثيراً على هذه الأسواق ، وفى شمال فرنسا حيث كانت مدينة ترويز Troyes التى ولد فيها رشى « يقام سوقان لهذه المدينة كل عام يطلق على أحدهما السوق الحارة ويعقد فى شهر يونيو والآخر السوق الباردة ويعقد فى أكتوبر ، وفى هذين الموعدين كانت ترويز تعج بالتجار المختصين (١) » فى التجارة ، حاملين معهم العلوم والثقافة والفكر من مختلف الأصقاع ، وفى هذا السوق كانت تعقد الندوات العلمية إلى جانب الصفقات التجارية . وأثر ذلك كله فى فكر يهود فرنسا وقد استفاد رشى كثيراً من هذه الأسواق خاصة وأنه لم يكن بعيداً عنها حيث كان يتعيش مثله مثل تجار ترويز كلها من صناعة النبيذ التى تشتهر به هذه البلد .

أما المظهر الثانى الذى كان له دور فى الفكر اليهودى فى عصر رشى فقد كان الفكر اليهودى الأندلسى وما يحمل من ثقافة دينية وعلمانية فى نفس الوقت ففيه العلوم اللغوية ، والفلكية والرياضية والفلسفية وغيرها من العلوم وكلها تسربت إلى فرنسا لمتاخمتها للحدود الأسبانية ولسهولة الاتصال بها من ناحية أخرى . وهنا يمكن أن نتريث قليلا لنرى إلى أى مدى اعترف المؤرخون واليهود منهم بصفة خاصة بهذه العلاقة الفكرية بين كل من يهود فرنسا والأندلس خاصة فى عصر رشى وقبله .

لم يذكر المؤرخون هذه العلاقة فى هذه الفترة إلا عندما تحدثوا عن شتات اليهود من الأندلس بعد الزحف المسيحى عليها وقيام محاكم التفتيش المسيحية هناك مما اضطر اليهود إلى الهجرة من الأندلس تحت ضغط هذه

(١) Rashis and the Christian Scholar. p. 17.
نسخة مصورة ليس عليها اسم المؤلف أو سنة الطبع ومكانه .

الاضطهادات التى لم ينج منها المسلمون أيضاً ، وارتحل هؤلاء اليهود إلى بلاد مختلفة واستقر البعض منهم فى فرنسا ، أما الفترة السابقة حيث كان اليهود يعيشون فى أسبانيا عصرهم الذهبى فإن المؤرخين يتجاهلون قيام علاقة بينهم وبين يهود البلاد المسيحية . وهذا التجاهل يبدو متعمداً من هؤلاء وذلك لمحاولة إنكار الفضل العربى الإسلامى فى الفكر والدين والأدب على اليهود وبخاصة يهود البلاد المسيحية إذ أنهم لم يستطيعوا ذلك مع يهود البلاد الإسلامية بعد أن اعترف يهود هذه البلاد أنفسهم بهذا الفضل فأراد المؤرخون أن يضعوا حدوداً لهذا الفضل العربى فى مغالطات واضحة ، فالحدود بين الدول فى العصور الوسطى لم تكن قائمة بصورتها الآن ، وحرية الحركة والتنقل والترحال لم تكن عليها قيود مفروضة ، ومنذ قدم العرب أسبانيا والحركة قائمة بين أسبانيا والبلاد الأوروبية وكانت هناك مراكز للإشعاع الفكرى فى كلتا المنطقتين الإسلامية ممثلة فى طليطلة وقرطبة فى الأندلس والمسيحية فى صقلية وجنوب إيطاليا « وكانت هاتان المنطقتان نقطتى التلاقى بين الثقافة الإسلامية الزاهرة وبين العقلية الأوروبية الناشئة لأنهما على الحدود بين دار الإسلام وبين أوروبا » (١) . وبمرور الوقت ازدادت أهمية هذه المراكز فى نشر الثقافة وتبادل الفكر خاصة بعد أن استرد الأسبان طليطلة وأصبحت على الحدود بين الدولتين الإسلامية فى الأندلس والمسيحية فى أسبانيا كما أن صقلية بعد أن استولى عليها النورمان عام ٤٨٤ هـ وكانت فى أيدى المسلمين ما يزيد عن المائتى عام تأثروا فيها كثيراً بالعرب وظل هذا التأثير طوال حكم النورمان حتى أن « روجر الثانى تأثر فى كل مظاهر بلاطه بمظاهر الخلافة الفاطمية . .

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى ص ٥ ، دار الآداب بيروت ١٩٦٥

وأنشأ أكاديمية كان يعمل فيها العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً إلى جنب ، وأحسوا بالحاجة إلى ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية فبدأت حركة مناظرة لحركة طليطلة » (١) . هذا بالإضافة إلى العامل السابق وهو التجارة والأسواق التجارية والدور الذى كان يقوم به هؤلاء التجار فى نشر الثقافة بين الشرق والغرب .

رشى : مولده ونشأته :

فى مدينة ترويز Troyes بشمال فرنسا والتى كانت « تشتهر بالفنون والمهارات المحلية حيث شارك فيها اليهود بنجاح كبير ، وامتلكوا هناك مزارع للكروم . . وعملوا كذلك فى دبغ الجلود وصناعتها»(٢) وفى نهاية النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى ولد الحاخام شلومو يصحق والذى عرف واشتهر بعد ذلك باسمه مختصراً « رشى » والذى أخذ من الحروف الأولى لاسمه كاملا » (٣) . كما هى عادة اليهود دائماً فى اختصار الأسماء .

ليس هناك اختلاف بين المصادر العديدة التى ذكرت رشى ، أو أرخت له فيما يتعلق بالسنة التى مات فيها وهى سنة ١١٠٥ م أما الاختلاف فكان فى السنة التى ولد فيها ، فبينما هناك إجماع بين جميع المصادر تقريباً على أن رشى ولد عام ١٠٤٠ ميلادية فى فرنسا على الحدود مع ألمانيا »(٤) . نجد مصدراً واحداً فقط يذكر أنه ولد عام ١٠٣٠ وقدم لذلك بتساؤل منه

(١) نفس المصدر ص١٠

(٢) Rashi and the Christian Scholar. p. 17.

(٣) Ecncyclopedia Britanica V. 18. 1973.

(٤) Brasch. R. : The Judaic Heritage. Its Teachings. Philosophy and Synbols. p. 25. David Mckay company, INC. New York. 1969.

انظر أيضاً: ليبر المصدر السابق، واوتسر يسرائيل ، جـ ٨ ص ١٣٧

عن التاريخ الصحيح لمولده ، ثم أجاب بنفسه على هذا السؤال « هل ولد رشى عام ١٠٣٠ أم عام ١٠٤٠ ، نعتقد أنه التاريخ الأول ، ولا نقول ذلك لكى نمد له فى الوقت فقط ، ولكن لوجود البراهين التاريخية الأكيدة ، فنحن نعرف أن سنة ميلاد رشى قد أسست على الرواية التى تقول أنه ولد فى السنة التى توفى فيها رابينو جرشوم ، وأن رابينو جرشوم مات ١٠٤٠م ، إلا أنه توجد وثائق دقيقة تشير إلى أن جرشوم مات ١٠٢٨م »(١) ومع ذلك لم يوضح مؤلف هذا المصدر ما هى هذه الوثائق الهامة التى يشير إليها ، وحتى على حد قوله أن جرشوم مات ١٠٢٨ ، فمعنى هذا تأسيساً على أن رشى قد ولد فى السنة التى مات فيها جرشوم يكون قد ولد عام ١٠٢٨ م وليس عام ١٠٣٠ م كما يقول ، الأمر الذى يضعف رأيه .

على أية حال فمهما كان الاختلاف حول هذا التاريخ فهو لا يقلل أو يزيد من شأن صاحبه المهم أنه قد ولد ونشأ فى هذه المدينة ، وما لها من شهرة فى عالم المال والتجارة ، وأسواقها معروفة للتجار فى الغرب والشرق وفيها تلقى تعليمه الأولى ، وتعلم كثيراً من البيئة التى عاش فيها وعرف دقائق الأمور فى كل شىء ، عرف الأسواق وتعلم منها وعرف الملاحة ، وسمع من الناس الكثير فى البيع والشراء ، والمعاملات التجارية ووضع ذلك كله فى تفسيره فقد كان يذكر هذا كله فى تفاسيره إذا وجد الفرصة المناسبة لذكره ، وكان والده من اليهود المتمسكين بدينهم وتراثهم ؛ وأما والدته « فقد كانت أخت المفسر الدينى شمعون بن إسحق »(٢) وهذا يعطى مؤشراً كبيراً وواضحاً عن سر اتجاه رشى إلى التراث والعمل على شرحه وتفسيره ، فهو بلا شك قد تأثر بهذه البيئة اليهودية . « وعلى الرغم

(١) Rashi and the Christian Scholar p. 25.

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٨ ص ١٣٧

من كثرة ما نسج حوله من أساطير وخاصة فى الفترة الأولى من حياته فليست هناك معلومات مؤكدة عن هذه الفترة » (١) . إلا ما يمكن استخلاصه من بين ثنايا تفاسيره وشروحه .

ثقافته ومصادر علمه :

مهما كانت الموهبة الفطرية لدى أى إنسان ، فإنها تحتاج - لكى تنمو وتثمر - إلى مزيد من التعليم والثقافة يحصل عليها من حياته العملية ومن مصادر مختلفة . وفى حياة رشى التى خصصها بحكم ثقافته وتعليمه كانت هناك منابع كثيرة اعتمد عليها وأمدته بالكثير من الثقافة والفكر . وكان اعتماده على هذه المنابع لا يمكن تجاهله ، وقد ذكر بنفسه الكثير من هذه الدعائم التى اعتمد عليها فى مواضع عدة من تفاسيره .

تلقى رشى تعليمه الأولى كيهودى تقليدى وأظهر منذ حداثته ميلا واضحاً إلى الاستمرار فى هذا الفرع من الدراسة ، وتكونت لديه المقومات الأولى للثقافة الدينية ، وكان عليه وحده تنمية هذا المسلك الشائع عند يهود البلاد المسيحية فى العصر الوسيط ، وهو الاهتمام بالدراسات الدينية أكثر من اهتمامهم بالدراسات العلمانية ولعل ذلك هو الفارق بين يهود هذه البلاد وبين يهود المدرسة الأندلسية التى كانت تهتم بالدراسات اللغوية والفقهية والفلسفية وتعتبر أنها جميعها السبيل إلى فهم الكتب الدينية والوقوف على ما فيها إذ لا يمكن معرفة المغزى الحقيقى لفقرة من فقرات التوراة ، دون معرفة أصلها اللغوى مثلا . وأما المدرسة الفرنسية والألمانية فقد تركزت الدراسات هناك على العهد القديم والتلمود وأمور الشريعة والتقاليد الدينية المتوارثة ولا يلتفتون إلى ما سوى ذلك ويعتبرونه من

(١) Encyclopedia Judica V. 13.

الموضوعات الخاصة ، ومن هنا كان نحو اللغة وفقهها لا يدرس ضمن برامج التعليم اليهودية هناك ، ولعلهم فى ذلك كانوا يسيرون على نهج مدارس بابل وفلسطين خاصة فى بداية تكوينها « وكان الدين هو أساس التعليم ومناهجه ، ويعتبر التلميذ العهد القديم غذاء كاملا للعقل والقلب»[(١)].

وبعد أن ألم رشى ببدايات الفكر الدينى ، بدأ يبحث عن المزيد من هذا الفكر يكمل به موهبته ويشبع رغبته فى طلب المزيد من الدراسات الدينية ، وكان اليهود فى ذلك الوقت « يعيشون عصر الدرشانيم وهم أولئك الأحبار الذين استقوا مواد تفاسيرهم للعهد القديم غالباً من كتب التراث التقليدى لليهود » [(٢)] . وساروا على نفس المنهج بتفسير الكتب الدينية تفسيراً دراشياً .

ومن هنا كانت مصادر علم رشى الأولى فى تفاسيره هى الاطلاع على ما ألف هؤلاء المفسرون فى هذا المجال ، مختزناً لهذه المعلومات التى قرأها أو وصلته مشافهة والتى سيعتمد عليها أو يختار منها بعد ذلك فى تفاسيره وفى هذا المجال « يصعب تجاهل مجهودات اثنين من السابقين لرشى وهما : موسى هدرشان [(٣)] ومناحم بن حلبو [(٤)] الذى مهد الطريق لرشى . .

(١) Abrahams, Isreal: Jwish life in the Middle Ages. p. 327. A Temple Book N. Y. 1969.

(٢) Rashi and the christian Scolar p. 24.

(٣) موسى هدرشان : مفسر التوراة ومؤلف مدراشيم فى منتصف القرن الحادى عشر فى مدينة نربونا تتلمذ على يديه مجموعة كبيرة من الطلاب كان أحدهم الحاخام ناثان صاحب كتاب هاعروخ ، وكان موسى هدرشان فقيها فى أمور الهلاخا و الأجادا ، ويعرف الكثير من اللغات وبخاصة العربية لقربه من أسبانيا مما سهل عليه تكلم لغة العرب وفلسفتها . (انظر : اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ٣٠٢) .

(٤) مناحم بن حلبو : مفسر فرنسى عاش فى القرن الحادى عشر . اعتمد رشى عليه كثيراً وهو أستاذ يوسف كارا ، وأحد المتمسكين بمنهج ألبشاط فى التفسير .

ويحتمل أن يكون قد عرفه عن طريق حفيده يوسف [١] كارا »[٢].

وكان أهم عمل لموسى هدرشان وضح تأثيره فى أعمال رشى هو كتاب « الأساس » [٣] وقد ذكر رشى هذا الكتاب كثيراً فى تفاسيره وخاصة عندما كان يلجا إلى منهج الدراش فى تفسيره فيقول : « وفى أساس رابى موسى هدرشان وجدت : قال رابى فنحاس بن يائير . . . » [٤] ثم يستمر فى تفسير الفقرة التى يريد أن يفسرها مستشهداً برأى موسى هدرشان ويتكرر ذلك فى مواضع كثيرة من تفاسيره . ومن هذين المفسرين ومؤلفاتهما كان المصدر الأول لعلم رشى .

ونظراً لما كانت عليه المدرسة التلمودية الألمانية التى كان قد أسسها الحاخام جرشوم [٥] بن يهودا من مكانة عالية عند اليهود انتقل رشى إلى مينز Myence فى ألمانيا ليواصل هناك دراسته التلمودية . وهنا « كان أساتذته الحاخام يعقوب بن ياقار ، وإسحق بن يهوذا الذى كان رشى يذكره دائماً بقوله أستاذى الشيخ » [٦] . وهما من تلاميذ جرشوم بن

(١) يوسف كارا : ولد عام ١٠٦٠ وهو صديق رشبام وأحد تلاميذ رشى . وتختلف الآراء فى علاقته بمناحم فقيل أنه عمه ، وقيل أنه جده .

(٢) Liber, Mourice: Rashi, Translated from the French by Adele Szold p. 105 Hermon Press. N.Y. 1970.

(٣) الأساس : هيســـود : وهو تفسير هجادى تصوفى يتضمن تفسيراً على التوراة فيما عـــدا سفر اللاويين كما يتضمن تفسيراً للمزامير والأمثال وأيوب ذكر فيه المؤلف بعضاً من قواعد اللغة العبرية . (انظر : اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ٣٠٢) .

(٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى وترجوم اونقليوس عدد ٧ : ١٩ ، وفى أساس رابى موشى هدرشان وجدت قال رابى ، فنحاس بن يائير . . . الخ .

(٥) جرشوم بن يهوذا : ٩٦٠ — ١٠٤٠ ولد فى فرنسا ثم انتقل إلى مينز واستقر بها حيث أنشأ هناك مدرسته الشهيرة . وكان له تأثير على جيله حتى أنهم أطلقوا عليه لقب « نور المنفى » . ومن أشهر قراراته قراره بعدم السماح بتعدد الزوجات ، ومما يؤثر له نجاحه فى تأسيس قواعد صحيحة لقراءة التلمود ، وإخراج فهرس له .

(٦) Rashi and Christian Scholar . p. 27.

يهوذا الذين واصلوا العمل فى مدرسته بعد وفاته ، وفى هذه المدرسة استفاد رشى كثيراً وحصل على معلومات قيمة اعتمد عليها فى تفسيره للتلمود وبعد ذلك انتقل رشى من مينز إلى ورمس worms حيث درس هناك على الحاخام إسحق هاليفى وهو أيضاً من تلاميذ مدرسة جرشوم .

ومن علم هؤلاء الأساتذة وخبرتهم الطويلة فى مجال الشرح والتدريس استمد رشى مادته فى شرح التلمود وتفسير معضلاته معتمداً فى ذلك على « كتابات أساتذته وأستاذهم وهى كتابات الحاخام يعقوب بن ياقار ، وإسحق بن يهوذا ، وإسحق هاليفى ، ومخطوطات الحاخام جرشوم وكذلك سيدر يشوعاه لمؤلفه الحاخام إسحق بن مناحم »[(١)] .

وإلى جانب هؤلاء المعلمين الأول الذين يشكلون أهم مصادر العلم والثقافة فى فكر رشى والذين تلقى على أيديهم كل ما يتعلق بأمور الدين والشريعة اليهودية ، إلى جانب هؤلاء نجد أن رشى قد اعتمد فى تفاسيره ومؤلفاته على مصادر أخرى اقتبس منها وحدد موقفه مما جاء بها بوضوح فتارة يوافق على ما جاء فيها ، وتارة يختلف فى الرأى معها ويناقش ذلك ويوضحه مدعماً بالاستشهادات من مواضع كثيرة سواء من العهد القديم أو التلمود ، ومن هذه المصادر :

أولا : التراجم :

والمقصود بالتراجم ترجمة أونقلوس لأسفار موسى الخمسة ، والذى يعتبر أول ترجمة لهذه الأسفار بلغة أجنبية هى الارامية ، وكذلك ترجوم

---

(١) يعبتس، جـ ١١ ص٢٨ ، ويرى المؤلف أن سيدر يشوعاه ما هو إلا تفسير لسيد رتزيقين . وسيدر يشوعاه يعنى فصل النجاة أو الخلاص .

يوناثان بن عوزئيل[1] لأسفار الأنبياء « ومن هاتين الترجمتين كان رشى يستمد مادته »[2] ويقتبس من أى منهما فى تفاسيره .

ثانياً : الماسورت :

من الثابت أن علماء الماسورت قد قاموا بضبط النص وذلك عن طريق وضع العلامات والنقط ونظام النبرات التى تساعد كثيراً فى تحديد النطق السليم فى نصوص العهد القديم . وكثيراً ما كان يرجع رشى إلى الماسورت، ويعتمد عليها اعتماداً تاماً فى ضبط النصوص وتصحيح القراءة فيها[3] ، وقد صرح أكثر من مرة فى ثنايا تفاسيره أنه لولا الماسورت ما استطاع أن يفسر النص كما فى تفسيره لفقرة التثنية[4] .

ومن هنا فقد شكلت الماسورت مصدراً هاماً من مصادر علم رشى . ومن تفاسيره يتضح « أنه قد ثبت هذا النظام ولم يحد عنه إلا عفواً »[5] .

ثالثاً : كتب اللغة والنحو :

من المميزات التى ميزت تفاسير رشى عن بقية المفسرين الفرنسيين قبله ، وجود ظواهر لغوية كثيرة فى تفاسيره ، واعتماده اعتماداً تاماً على

(١) أونقلوس : ويسمى اونكلوس الأجنبى أو الدخيل وهو مترجم التوراة إلى اللغة الآراميــه عام ٨٠ ق . م ، عاش فى القرن الأول ق . م فى زمن جماليل الكبير حيث كان أونقلوس تلميذاً له . وقد قبل علماء التلمود ترجمته الآرامية لأسفار موسى الخمسة وكانوا يسمونها أحياناً الترجوم البابلى وانتشرت بين اليهود . (انظر اوتسر يسرائيل ، ج ١ ص ١٩٨) .
أما يوناثان بن عوزئيل : فهو الذى ينسب إليه ترجمة الأنبياء ، وكان من أكبر تلاميذ هليل الشيخ ، وفى ترجمته فسر ما هو مكتوب ولم يفعل كما فعل أونقلوس الذى ترجم كلمة بكلمة وفى هذه الترجمة كشف بعض ما غمض من أمور التوراة ، وحسم كثيراً من اختلافات الرأى حول ذلك .

(٢) ليبر : رشى ص ١٠٥ (٣) انظر ، تك ٣٠ : ٨ ، تث ٣٢ : ١٠

(٤) والكلمة هنا فى صيغة الأمر ، وقد وجدنا فى الماسورت الكبرى فى الأبجدية أن الأمر تكون نبرته فى صدر الكلمة « تث ٣٣ : ٢٣ » . (٥) ليبر . رشى ص ١٠٥

قواعد النحو واللغة وما يدور حول ذلك ولعل ذلك يرجع أولا إلى أنه كان ينحو فى تفسيره نحو المنهج البسيط الحرفى الذى يعتمد على نحو اللغة ، ومن هنا فقد « اعتمد رشى فى شرح لغة التوراة وتفسيرها على الأقوال الواردة فى كتب علماء اللغة الأوائل فى الأندلس أمثال مناحم بن سروق . ودوناش بن لبراط . ويتضح ذلك من كثرة الاستشهاد بما جاء فى مؤلفاتهما ، عارضاً لآراء كل منهما مؤيداً لها أحياناً ، أو مخالفاً ، خاصة عندما يكون فى تفسيره لإحدى الفقرات ينهج نهج ألبشاط فيقول : « وقد فسره مناحم ابن سروق فى همحبرت . . . الخ » [1] . ويتردد ذلك كثيراً فى تفاسيره .

رابعاً : تراث مدارس الشرق : « شروح السلف » :

ومما لا شك فيه أن تراث مدارس الشرق اليهودية كان يعتبر عند اليهود سواء فى الأندلس أو فى فرنسا المنبع الأساسى الذى يعتمدون عليه ، فمن تراث هؤلاء الأسلاف تحددت كثير من معالم الديانة اليهودية عند المناطق الأخرى ، وفى تفاسير رشى سواء للعهد القديم أو التلمود البابلى الذى اعتمد فيه إلى جانب ما تلقاه مباشرة من أساتذته فى ورمس ومينز بألمانيا على ما جاء فى المشنا والبرايتا . كما رجع كذلك إلى التلمود البابلى والتوسفتا والسفرى ، ومعظم المدراشيم التى وضعت فى الهلاخا والأجادا ، واعتمد كذلك على فتاوى مدرسة الجاءونيم فى الشرق وكثيراً ما يذكر فتاوى واستفسارات الجاءون احائى وتذكر بعض المصادر أن رشى قد وقع فى خطأ عندما اختلط عليه الأمر بين احائى جاءون من شبحا وبين احائى Mibe Ha Tem إذ نسب كتاب الاستفسارات إليه . رغم أن الأول

(١) الأسفار الخمسة : نفس المصدر . تك ٣٠ : ٨

هو مؤلف هذا الكتاب بينما يعتبر الثانى من الجيل الأخير لطبقة المفسرين اليهود المعروفة بالسبورائيم (١) .

ورشى فى اعتماده على السلف وتراثهم فى تفسيره كان لا يذكر الأسماء إلا نادراً ، وإنما كان يشير إليهم بقوله « وقد فسر آباؤنا » (٢) وفى كثير من التفاسير لا يشير البتة إلى المصدر أو المؤلف الذى اقتبس منه كما فعل مع سعديا الفيومى خاصة فى الفقرات التى يتطلب الأمر استنباط أحكام تشريعية منها (٣) وفى هذه الحالة نجده قد رجع واعتمد أيضاً قواعد التفسير التى وضعها هليل الشيخ والتى تسمى بالقواعد السبعة لهايل ، وكذلك بقية قواعد التفسير المعروفة (٤) .

خامساً : اللغات المحلية والأجنبية :

فى عصر رشى لم تكن العبرية تستخدم كلغة حديث وتخاطب بين اليهود فى مختلف الأقطار والبلدان وقصر استخدامها فى شعائر العبادات والطقوس الدينية والتعليم . وكان اليهود يستخدمون فى حياتهم العامة لغات البلاد التى يقيمون فيها . وضح ذلك بين يهود الدولة العربية حيث كانوا يتحدثون العربية بل ويستخدمونها فى مؤلفاتهم ، وكذلك فعل يهود فرنسا فقد كانت الفرنسية هى لغتهم الشائعة . هذه الظاهرة خلقت قصوراً واضحاً فى ألفاظ اللغة العبرية ومفرداتها فاضطر الكثيرون إلى الاستعانة بلغات أخرى يستمدون منها ما يمكنهم من إتمام ما يهدفون إليه ، وفى تفاسير رشى وخاصة فى العهد القديم نجد هذا الرشح من اللغات الأخرى واضحاً

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ١ ص ٢٣٣
(٢) الأسفار الخمسة : تلك ٣٠ : ٧ ، مع تفسير رشى .
(٣) سعديا الفيومى : تفسير القواعد الثلاثة عشر ص ٧٤
(٤) اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ ص ١٥٩

عنده وخاصة من اللغتين الفرنسية والألمانية ، وقد حصر مؤرخوا حياة رشى عدد الدخيل فى الفرنسية فى تفاسيره فوجدوها ما يقرب من الثلاثة آلاف كلمة وفى استخدامه لهذه الكلمات كان دقيقاً بحيث لا يفرط فى ذلك بل لا يلجأ إليها إلا إذا أعوزته عبرية عصره إلى ذلك فيضطر إلى أن يستعين بفرنسيته كما فى شرحه كفقرات الخروج ٢٨ : ٤١ ، وحزقيال ٢٧ : ٣ وغيرها من فقرات أسفار العهد القديم .

سادساً : بيئته :

تشكل البيئة باستمرار ركناً هاماً فى فكر العلماء والمفكرين ، وتعينهم فى استقاء مادتهم من الظروف المحيطة بهم ، والتعبير عن ما يحدث حولهم بنفس ما يُستخدم من ألفاظ ومصطلحات حتى أن كثيراً من الأعمال تأتى صورة واضحة لما يجرى فى بيئة المؤلف وتعبيراً كاملا عما فيها . ورشى لم ينفصل فى تفاسيره عن هذه البيئة التى عاشها وشارك أهلها عملهم تاجراً وصانعاً ومعلماً ، ولذلك نجده اعتمد فى عمله على ملاحظاته الشخصية التى لاحظها فى حياته واستخدم ما شاهده من مظاهر بيئية مختلفة فى تفاسيره ، فكثيراً ما نجده يتحدث عند بلدته وما يجرى فى أسواقها ، وعاداتها ومن ذلك ما جاء فى حزقيال (١).

فهو هنا يعطى القارئ وصفاً لما كان يتبع من تقاليد فى أسواق مدينته بين التجار القادمين إليها من أماكن بعيدة ، والتى يكون قد رآها أو مارسها بنفسه ، وعندما لا يكون لديه معلومات مباشرة يسجلها ويستخدمها فى

(١) الكتب المقدسة ، الأنبياء الآخر جـ ٧ ، حزقيال ، فيلنا ١٩٠١ . حيث قال رشى :
« هكذا كانت عاداتهم . فالتجار الذين يأتون إليها البعض من الشمال والبعض الآخر من الجنوب لم يكن يسمح لهم بالاتجار مباشرة كل مع الآخر . وإنما كان أهل البلدة يشترون من هذا ثم يبيعون لذاك » . (حزقيال ٢٧ : ٣) .

تفاسيره فإنه كان يستخدم معلومات سماعية تساعده فى شرح بعض التعبيرات أو الجمل الصعبة » فى عصره . فمثلا لم يعرف عن رشى أنه زار إيطاليا وشاهد مدنها خاصة البندقية ، ومع ذلك نجده يستخدم صوره لما يحدث فيها من حركة بين القوارب فى شوارعها وكيفية التنقل هناك [١] ، وهو هنا يصف البحر وجزره وسكانها وكيف يتنقلون من جزيرة إلى جزيرة .

إن معرفة رشى الوثيقة بما كان يجرى حوله ويحيط به من مظاهر البيئة والحياة يعتبر مصدراً هاماً من مصادر فكر رشى اعتمد عليه كثيراً ، واستمد منه تفاسيره . ولم يكن فكر رشى قاصراً على التعلم مما يجرى حوله أو ما يريد أن يقوله بالكلمة فقط ، وإنما استخدم أيضاً الأسلوب التصويرى فى التفسير ، « ونسمع أن هناك العديد من الرسوم قد ضمنها رشى تفاسيره المخطوطة وذلك من حفيده شموئيل بن مائير والذى يتحدث عن جده من هذه الناحية فيقول : « كان أستاذى - جدى - قد رسم وصور لوحات عديدة فى تفسيره » [٢] وهكذا كان رشى يبدو وثيق الصلة بالبيئة التى عاش فيها ، وأعانته بطبيعتها الحية ونقل ذلك إلى القارئ فى تفاسيره .

* * *

(١) الكتب المقدسة جـ ٨ ، فيلنا ١٩٠١ « ويذهبون من بيت إلى آخر بالسفن مثل مدينة فينيسيا » (أشعيا ٤٢ : ١٠) .

(٢) عزرا شر شفسكى : أهمية تفسير رشى ص ٧٤

تلاميذ رشي ومدرسته :

إذا قيس العلماء بمقدار ما يحدثونه فى العلم والفكر ، وبمقدار ما يتركونه من تلاميذ يواصلون نفس المسيرة التى خطها أستاذهم ، نجد أن رشي قد فاق معاصريه من مفكرى اليهود فى البلاد المسيحية فى كل ذلك ، فقد أحدثت تفاسيره يقظة كبيرة بين يهود عصره لسهولتها وشعبيتها مما أكسبه شهرة كبيرة ومنزلة رفيعة بين قومه ، وجعل مدرسته قبلة الباحثين فى الديانة اليهودية . وعندما بدأ رشي افتتاح مدرسته الدينية ، التف حوله جمع من التلاميذ تلقوا على يديه دراسة الكتب الدينية وشرحها لهم وأملى عليهم تفاسيرها ، وأعاد صياغة ما قد يحتاج منها إلى فحص دقيق ، وواصل هؤلاء التلاميذ نفس منهج رشي فى تفسيره، واعتبرهم النقاد والمؤرخون امتداداً له .

كان أعمدة هذه المدرسة هم أفراد عائلة رشي . أزواج بناته الثلاثة إذ لم ينجب رشي أبناء من الذكور ، وقد شكل اثنين من أزواج بناته دعامة قوية فى مدرسة رشي وهما مائير بن شموئيل ، ويهودا بن ناثان ، وقد أنجب الأول ثلاثة أولاد انضم اثنان منهما إلى هذا الصرح الذى شيده رشي وتتلمذا على يديه . ومات رشي وما يزال الثالث حدثاً صغيراً . ويمكن إجمال تلاميذ رشي فيما يلى :

١ - مائير بن شموئيل (١٠٦٥ م - ١١٣٥ م) :

ولد فى راميرو بفرنسا فى أواخر القرن الحادى عشر ، تتلمذ على يد رشي عقب عودته من ألمانيا ، وأظهر نبوغاً فى دراسته ثم تزوج يوخبد ابنة رشي وأنجب منها ثلاثة أبناء وبنت واحدة ، وكان لدراسته الدينية

وتعلقه بأُستاذه أثر كبير فى توجيه أبناءه الثلاثة إلى الدراسة والبحث فى أُمور الدين والشريعة تحت إشرافه وإشراف أُستاذه (جدهم). « وقد اشترك مائير مع حميه فى تدوين فتاويه الشرعية » (١) . وتوفى فى النصف الأول من القرن الثانى عشر فى نفس العام الذى ولد فيه ابن ميمون .

٢ - يهودا بن ناثان :

أحد تلاميذ رشى البارزين الذين تأسست بهم مدرسته فى ترويز ، تزوج بالإبنة الثانية لأُستاذه رشى ، وسار على نفس منهجه فى العلوم الدينية ، وأظهر تفوقاً ملحوظاً فى دراسته للتامود والشريعة اليهودية ، فكتب بعض الشروح على كثير من فصول التامود كما اشترك مع أُستاذه فى تنقيح كثير من أعماله ؛ ويذكر بعض المؤرخين أنه « أكمل تفاسير رشى بناء على طلبه منه قبل وفاته مستخدماً فى ذلك ما تلقاه منه من الشروح مشافهة » (٢) .

٣ - سمحا بن شموئيل :

ولد وعاش فى فرنسا فى القرن الحادى عشر وأوائل الثانى عشر إذ توفى فى نفس السنة التى توفى فيها رشى (٣) . وكان قد تتلمذ على يديه . ومن أهم ما ترك سمحا كتابه الذى نسبه إلى اسم المدينة التى ولد فيها (٤) وسماه « محزور فيترى » (٥) ويبدو أنه كان معروفاً لدى يهود عصره فى

(١) ليبر ص ١٨٨ (٢) نفس المصدر ص١٨٧ (٣) اوتسر يسرائيل، جـ١٠ ص١٦٦

(٤) نفس المصدر ، جـ ٦ ص١٤٦ (٥) محزور فيترى : وهو كتاب فى أدب الصلوات . وضعه سمحا بن فيترى ، وينقسم الكتاب إلى قسمين متضمناً الصلوات طول العام إلى جانب تراتيل وتفاسير للوصايا العشر ، وتفاسير لفصول الآباء ، وبعض فتاوى لأستاذه رشى، وذكر لأحكام الذبح . كما توجد به بعض أشعار دينية لا توجد فى أى محزور آخر ، إذ يوجد أكثر من كتاب يحمل اسم محزور وأقدم محزور حسب المناهج الأوروبية هو محزور رومانى أو محزور هيريجوس الذى كان سائداً فى بلاد اليونان ومؤلفه هو الحاخام الياهو بن بنيامين اللاوى (انظر اوتسر يسرائيل ٥ ص ١٤٦) .

ذلك الوقت إذ تردد ذكر هذا الكتاب كثيراً عن طريق يعقوب تام وحفيده إسحق « فى إحدى فتاويه يقول : وقد رأيت فى محزور فيترى الذى ألفه فى شيخوخته وهو أحد تلاميذ رشى » (١) .

٤ – يعقوب بن شمشون :

ويسمى أحياناً يعقوب بن شمعون ، وهو أحد أفراد هذا الجيل من يهود فرنسا الذين تتلمذوا على يد رشى ، ويذكره دائماً بالاحترام « ويظهر ذلك من تفسيره لمسيخت (٢) ابوت إذ يذكر رشى بإجلال باعتباره أستاذاً له » (٣) . ويعتبر يعقوب بن شمشون أستاذاً من أساتذة حفيد رشى يعقوب بن مائير .

وتفسير يعقوب بن شمشون لمسيخت ابوت ينسبه بعض المؤرخين إلى رشى « وليس له ، كما أن له تفسير على بيصا وكتاب الخلق ، مع ذكر ملاحظات على الأحكام الخاصة بعيد الفصح ، ومقدمة على الوصايا العشر باللغة الآرامية » (٤).

٥ – شموئيل بن مائير (رشبام) :

وهو ابن مائير بن شموئيل وحفيد رشى ، ولد فى نهاية الحادى عشر (١٠٨٥ م) وتوفى عام ١١٧٤ م . تتلمذ مثل أبيه على يد رشى ونال عنده منزلة كبيرة وتأثر به تأثراً شديداً ، ويعتبر رشبام من المصادر الهامة

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٤٦

(٢) مسيخت ابوت : وهو المبحث التاسع من القسم الرابع من أقسام المشنا المسمى نزيقين أى الأضرار أو الجنايات ويتضمن الحكم والأحكام الشرعية و الأخلاقية التى تطق بها الآباء القدامى من رؤساء الدين . ويلخص العقائد والسلوك المطلوب من اليهودى . ويسمى أيضاً « برق أبوت » أى فصول الآباء . أو فقرات الآباء (انظر : الفكر الدينى ص ٨٥ ، اليهودية) .

(٣) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ص ١٧٤ (٤) نفس المصدر والصفحة .

فى الوقوف على حياة رشى «وعلى الرغم مما عرف عنه بأنه كان يقتفى أثر جده إلا أنه كان له منهجه فى التفسير» [1]. حيث كان ينحو فيه منحاً صوفياً ومع ذلك فإن الصفة الغالبة على تفاسيره هى التى تعلمها من جده وهى الاتجاه باستمرار إلى المنهج البسيط «ألبشاط» وقد يلجأ إلى الدراش ولكن ذلك فى أضيق الحدود ، وكان سلفياً يتمسك بما أوثر عن السلف من أقوال وأفعال .

ومن تفاسير رشبام أمكن معرفة طريقة رشى وأسلوبه فى التفسير ومنهجه فيه ، ورغبته فى تعديل ما قد يكون محتاجاً إلى تعديل فى تفاسيره لإدخال ما يراه مطلوباً طبقاً لمقتضيات العصر ولما يظهر من تفاسير أخرى : «فرشبام فى تفسيره للفقرة السابعة من الإصحاح الثلاثين من التكوين يقول : ولقد سار الأوائل على منهج الدراش فى أعمالهم ، ومن خلال ذلك لم يعتادوا التعمق فى ألبشاط ، ثم جاء جدى الذى أنار الطريق أمامهم ، فقد انتهج منهج ألبشاط ، ومع ذلك فقد صرح لى أنا شموئيل بن مائير ، وتناقش معى فى أنه لو أتيحت له فسحة من الوقت لوجب عليه أن ينظر فى تفاسيره ويفسر تفسيرات بشاطية طبقاً لما يستحدث من تفاسير» [2].

وقد قام شموئيل بن مائير بعد موت جده بقيادة مدرسته ، وإكمال ما قد يكون ناقصاً من تفاسيره خاصة وأن معظم مخطوطات جده كانت فى متناول يده .

٦ — يعقوب بن مائير (ريبام) :

وهو أيضاً ابن مائير بن شموئيل : وشقيق رشبام وحفيد رشى ، ولد فى راميرو بفرنسا فى القرن الثانى عشر (١١٠٠ م) ومات فى ترويز عام

---

(١) ليبر ص ١٨٨ نفس المصدر . (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٩ ص ١٥١

١١٧١ م . تلقى تعليمه فى صغره على يد والده ، ثم أخيه رشبام ، ثم تتلمذ بعد ذلك على يد يعقوب بن شمشون وبذلك يكون قد تلقى كافة مناهج رشى فى التفسير عن طريق هؤلاء الثلاثة ، ولذلك يعتبر يعقوب بن ماثير استمراراً لمدرسة جده . وقبل أن يستقر فى ترويز ، ونتيجة لموجة اضطهاد اليهود التى سادت معظم البلدان المسيحية نتيجة للحرب الصليبية الثانية ، تعرض ريبام لهذا الاضطهاد ، وكاد يقتل ، ولذلك ترك راميرو وذهب إلى ترويز عام ١١٦٠ حيث أصبح هناك رئيساً للحاخامين وقام بأعمال كثيرة فى مجال الديانة اليهودية وأحدث بعض التعديلات وأضاف إلى أعمال جده إضافات جديدة « ومن هنا يعتبر المؤرخون أحفاد رشى من الذين أضافوا إضافات جديدة إلى تفسير جدهم » (١) . حيث قاموا مع غيرهم من تلاميذ رشى أو من تلاميذهم بالعمل على استمرار مدرسة رشى التفسيرية مضيفين أحياناً إلى هذه التفاسير أو مكملين لها ومجددين لمنهجه البسيط الذى ساد معظم تفاسيره وخاصة فى العهد القديم . كما أن « من بين تلاميذ رشى الذين لم ينالوا شهرة كبيرة : ماثاثياس بن موسى من باريس . وشموئيل بن بريجوريس و يوسف بن يهودا » (٢) . ويعد المؤرخون أيضاً يوسف كارا ضمن الذين تتلمذوا على يد رشى لعلاقته الوطيدة به ولصداقته لحفيده رشبام ، وخاصة فى الفترة التى أعقبت موت مناحم بن حلبو الذى يعتبر الأستاذ الأول ليوسف كارا .

أعمال رشى وما ينسب إليه منها :

على الرغم من أن شهرة رشى فى الأوساط الدينية اليهودية والمسيحية على السواء جاءته كمفسر وعالم من علماء الدين والشريعة اليهودية ،

(١) تفسير يوسف كارا للأنبياء الأوائل : طبعة البروفسير شمعون عفشطين ، أورشليم ١٩٧٢

(٢) ليبر ص ١٩٢

ولمقدرته ودأبه على القيام بتفسير ذلك الكم الوفير من النصوص الدينية - التى يتضمنها العهد القديم والتلمود ، أقول على الرغم من كل ذلك فالأقوال ما زالت متضاربة حول ما إذا كان رشى قد قام فعلا بتفسير كل العهد القديم - التوراة والأنبياء والمكتوبات - أو أنه قام بتفسير بعض هذه الأسفار فقط ، ولم يتمكن من إنهاء تفسير بقيتها . لأسباب لعل منها أن العمر لم يمتد به أو ربما لاهتمامه بما يتعلق منها بالأمور التشريعية والأخلاقية .

والأمر الذى يكاد يجمع عليه مؤرخو سيرة رشى الذاتية وتقييم عمله أنه قد فسر أسفار موسى الخمسة بأكملها وبقية أسفار العهد القديم « باستثناء عزرا ونحميا وأخبار الأيام وبعض أجزاء من سفر حزقيال ، وأيوب إذ أنها تنسب لغيره » (١) . وتذكر بعض مصادر أخرى أنه لم يقم بتفسير أسفار « عزرا ونحميا وأخبار الأيام » (٢) فقط ، وأنها ليست من عمله معللين ذلك بأن تفاسيره لهذه الأسفار المذكورة تختلف فى أسلوبها وطريقة عرضها عن الأسلوب وطريقة العرض المعروفة فى تفسير رشى ، ولكن هناك من يقف من هذا الاختلاف موقفاً وسطاً حيث يرى أن تفسيره لهذه الأسفار أصلا من عمله « إلا أن تلاميذه ربما أعادوا صياغتها وزادوا عليها بعض الإضافات » (٣) . محاولين الحفاظ على روح العمل الذى قام به أستاذهم .

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يقترب كثيراً من الصواب ، إلا أن ذلك يجعل الباحث فى حياة رشى يتمهل بعض الشىء قبل أن يصدر رأياً فى أعماله فحياة رشى التى عاشها تلميذاً ومعلماً ومربياً لجيل من التلاميذ

(١) Universal Jewish Encyclopedia. (Rahsi) p. 78.

(٢) Rashi and the Christian Scholar p. 31.

(٣) Encyclopedia Judica V. 13. (Rashi).

استمر أثرهم حتى القرن الرابع عشر يوحى أنه لم يكن بمقدوره أن يتم هذا العمل الضخم كله بمفرده خاصة إذا علمنا أنه لم يكن يهدف من عمله هذا مجرد شرح ألفاظ وإنما كان يهدف إلى تأكيد مضمون العهد القديم واستمراريته والارتفاع به باعتباره نصاً دينياً يحتوى الكيان اليهودى كله ويشكل مع التلمود دستور اليهود الدائم أينما كانوا وفى أى أرض وجدوا ، ومن هنا يمكن القول بأن ما اختلف فيه المؤرخون من نسبة تفسير هذه الأسفار لرشى يكمن فى أحد أمرين :

الأول : وهو أن رشى لم يفسر هذه الأسفار كتابة ولم يترك مخطوطات لهذه التفاسير وإنما فسرها مشافهة لتلاميذه الذين قاموا عقب وفاته بصياغتها حسب ما تلقوها منه . وبأسلوبهم الذى يقترب كثيراً من أسلوب وطريقة أستاذهم أتموا هذه التفاسير . وهذا أقرب الاحتمالين خاصة ونحن نعلم أن من أفراد أسرته عدد كبير من التلاميذ قد واصلوا منهج جدهم .

الثانى : لعل رشى قد بدأ فعلا فى تفسيره لهذه الأسفار ، إلا أن الأيام لم تمهله حتى يتمها ، وجاء تلاميذه من بعده وأتموا هذه التفاسير ولم يهتم أحد منهم فى نسبة هذا العمل لنفسه وبمرور الأيام والبعد عن العصر الذى تم فيه هذا العمل دخلت هذه التفاسير ضمن عمل رشى ، وربما يؤيد ذلك أن أحداً لم يذكر أن رشى كان يتبع ترتيب أسفار العهد القديم فى التفسير .

وفيما يتعلق بتفسير رشى للتلمود . فإن المؤرخين والباحثين يقفون من ذلك نفس الموقف المتحفظ كما فعلوا مع تفسيره لأسفار العهد القديم فمن قائل بأنه قد فسر التلمود ولم يحدد صراحة ما إذا كان قد فسر التلمود بأكمله أو أجزاء منه . ومنهم من يقول بأنه « فسر التلمود فيما عدا

ثلاثة فصول لم يفسرها » [1] ولم يذكر على وجه التحديد ما هى هذه الفصول الثلاثة التى لم يفسرها رشى .

ونظراً لأن ما أمكن الحصول عليه من تفاسير رشى للتلمود لا يتعدى بعض المقتطفات من هذه التفاسير متناثرة فى ثنايا مصادر مختلفة ؛ وليست المصادر الأصلية لهذه التفاسير الأمر الذى لا يمكن معه الحكم بصورة يقينية فى نسبة هذه التفاسير لرشى أم أنها منحولة إليه ، فإنه من خلال هذه التفاسير المتناثرة وما أثير حولها من آراء متضاربة يمكن القول بأن رشى لا يمكن أن يكون قد قام بإتمام تفسير التلمود كله لأسباب أهمها ضخامة حجم التلمود نفسه والتى تؤكد احتياج المفسر إلى التفرغ التام لهذا العمل، وفسحة من الوقت لإنجاز هذه التفاسير كلها ولعل ذلك لم يتوفر بصورة واضحة لرشى وأن ما يمكن قوله حول ذلك هو ما قيل فيما يختص بالعهد القديم وهو أن رشى إما أن يكون قد بدأ ولم يكمل أو أنه شرح مشافهة ودون تلاميذه ذلك أو مضمومه فيما بعد ومن الأجزاء التى يشك فى نسبتها إلى رشى ما يلى :

أولا : تفسيره لبابابترا [2] يقال « إن صموئيل بن مائير قد قام بتكملة التعليق على الجزء الأكبر منه [3] إذ قد بدأه رشى وتركه دون أن يكمله ، كذلك قام بشرح الأجزاء الخاصة بالفصح والتى كان رشى قد اختصرها « مستخدماً مخطوطات رشى . . . وتبنى طريقة جده ؛

(١) Universal Jewish Encyclopedia P. 78.

(٢) بابابترا : ويعنى الباب الأخير . وهو المبحث الثالث من القسم الرابع والذى يسمى الأضرار أو الجنايات ويتضمن البحث فى أحكام الممتلكات ، والتجارة والمواريث ، وما يدور حولها (انظر : الفكر الدينى ص ٨٤ ، واليهودية) .

(٣) Waxman, History of the Jewish Literature. V. I. p. 269.

ولكنه لم يسـتطع أن يقلد أُسـلوب كتابته » [١] .

ثانياً : مسيخت ابوت ونِدَرِيم [٢] لم يفسرهما رشى وإنما نسبت إليه [٣] ، وتختلف الأقوال فيما يتعلق بتفسير مسيخت ابوت وما إذا كان يعقوب بن شمشون تلميذ رشى هو الذى فسره [٤] أم أن يهودا بن ناثان هو الذى أكمل تفسيره بعد أن تركه رشى ناقصاً ، خاصة وأنه قد أكمل بعض تفاسير رشى بناء على طلبه . إلا أن بعض المصادر تقول بأن يعقوب ابن شمشون هو الذى قام بهذا العمل .

ثالثاً : ويبدو أن يهودا بن ناثان كان من أنشط تلاميذ رشى فيما يتعلق بتفسير الشريعة اليهودية بصفة خاصة إذ نجد أنه بالإضافة إلى ما نسب إليه من تفسير مسيخت ابوت أو إكماله نجد بعض المصادر تذكر أنه « كتب وأضاف فى التعليق الخاص بمسيخت » « نازير » [٥] الذى يحمل اسم رشى إلا أنه ليس أصلا من عمله » [٦] .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦٩ ، واوتسر يسرائيل ، جـ ٩ ص ١٣٨

(٢) مسيخت ندريم : ويعنى النذور ، وهو المبحث الثالث من القسم الثالث المسمى سيدر ناشيم (أى النساء) وهو يبحث فى النذور وما يتعلق بها من حيث أحكامها وشروط التحلل منها ويستمد مادته التشريعية من سفر العدد ٣٠ : ٣ – ١٦

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٦ مادة ندر (٤) المصدر السابق .

(٥) نازير : أى الشخص الذى ينذر لخدمة المعبد ، وهو المبحث الرابع من سيدر ناشيم ، ويبحث فى الأشخاص الذين صدر فى حقهم نذر لخدمة المعبد وأساس ذلك ما ورد فى سفر العدد ٦ : ٢ – ٢١ . وفى هذا المبحث يتحدث عن المحرمات للشخص الذى نذر للخدمة كما يبحث فى الواجبات التى يتحتم عليه القيام بها إلى أن تكتمل أيام النذر كما يحتوى على الطقوس التى تقام يوم انتهاء هذا النذر (الفكر الدينى – اليهودية) .

(٦) وكسمان : نفس المصدر ص ٢٦٨

رابعاً : مسيخت « مكوت » (١) لم يتم رشى تفسيره كاملا وقام يهودا ابن ثاثان أيضاً بتكملة تفسيره بناء على ما تركه رشى من مخطوط لهذا المسيخت . (٢)

هذا فيما يتعلق بما قام به رشى من تفسير للنصوص الدينية اليهودية التى توارثها اليهود جيلا بعد جيل واعتبروها تراثاً دينياً يرجع إلى موسى عليه السلام . وصحح رشى ما يحتاج منها إلى تصحيح وضبطه طبقاً للقواعد المعمول بها فى المسورت ، كما حاول أن يربط ويوجد العلاقة بين النصوص بعضها وبعض حتى تبدو فى تناسق وتكامل . وكان التفسير والشرح هو العمل الرئيسى الذى عرف رشى عن طريقه ، إلا أنه يبدو أن هناك بعض الأعمال الدينية الأخرى التى تنسب إلى رشى ، والتى يفيد ما جاء فيها فى معرفة منهج رشى وأسلوبه فى معالجة الأمور الدينية وخاصة المتعلقة منها بالشريعة وأحكامها .

هذه الأعمال لم تظهر متكاملة فى حياة رشى ، ويبدو أن تلاميذه كان لهم دور كبير فى جمع مخطوطات هذه الأعمال عقب وفاته ثم ترتيبها ونسخها والاحتفاظ بها إلى أن تم طبعها بعد ذلك ومن أعمال رشى التى اشتهرت بنسبتها إليه ما يلى :

أولا : استفسارات وفتاوى :

وهو كتاب يتضمن بعض الاستفسارات الدينية والشرعية وردود رشى عليها كانت بمثابة فتاوى شرعية وأحكام دينية يعمل بها . وقد اتبع

(١) مكوت : الضربات ، وهو المبحث الخامس من القسم الرابع (نزيقين) ، وهو خاص بالعقوبات التى توقع على شهود الزور ، والأحكام التى توقع على بعض الجرائم الأخرى والتى تكون عقوبتها الجلد ، ويستمد هذا المبحث مادته التشريعية من سفر العدد ٣٥ : ١٠–٣٢ وكذلك سفر التثنية ١٩ : ١ – ١٣ ، ١٩ : ١٦ – ١٩ ، ٢٥ : ١ – ٣ .

(٢) وكسهان نفس المصدر ص ٢٦٨

رشى فى هذا الكتاب نفس الأسلوب الذى كان يتبعه الجاءونيم فى بابل . ولم يعثر على هذا الكتاب . وما يوجد من معلومات عنه قد وصلت عن طريق تلاميذ رشى الذين أشاروا كثيراً إليه فى مؤلفاتهم وأوردوا بعضاً من هذه الفتاوى كما فعل سمحا من فيترى فى محزوره [(١)] ، إذ ضمنه بعضاً من هذه الإجابات وذكر صراحة نسبتها إلى رشى . كما يذكر البعض أن هذا الكتاب يتضمن إلى جانب فتاويه بعض الدعوات والابتهالات الدينية التى ألفها رشى .

ثانياً : كتاب الفردوس :

وهذا الكتاب يتضمن شرحاً وتفسيراً لبعض الأحكام الدينية الواردة ضمن نصوص العهد القديم والتلمود ، كما يحتوى أيضاً على بعض الفتاوى الدينية التى يقدمها رشى لأبناء طائفته . وقد عثر على مخطوط هذا الكتاب وطبع ، وظهرت منه طبعتان ، طبع فى القسطنطينية عام ١٧٤٢ م [(٢)] . للمرة الأولى ، وإن كانت بعض المصادر تختلف حول هذا التاريخ حيث ترجع تاريخ الطبعة الأولى إلى تاريخ متأخر عن ذلك [(٣)] ، وإن كان ترجيح التاريخ الأول هو الأقرب إلى الصواب إذ من المعلوم أن تفاسير رشى كانت من أولى المؤلفات التى تم طبعها فى بداية اختراع الطباعة فى الغرب .

أما الطبعة الثانية والأخيرة لهذا الكتاب فقد كانت فى وارسو عام ١٨٧٠ م « وفى هذه الطبعة الأخيرة غير الناشر من نظام وترتيب الكتاب »

---

(١) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ، جـ ١١ ص ٣٣ (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) اوتسر يسرائيل ، جـ ٧ ص ١٣٨ ، وقد ذكر هذا المصدر أن الطبعة الأولى كانت عام ١٨٠٧ م فى القسطنطينية أيضاً .

ويبدو أنه أضاف إليه إضافات لم تكن فى طبعته الأُولى » [١] كما يحتوى الكتاب على بعض الابتهالات الدينية والدعوات وأناشيد التوبة والغفران.

ثالثاً : كتاب المحظور والمباح :

وهو كتاب فى الشريعة اليهودية ، يحتوى على بعض الأَحكام الشرعية الخاصة بالطلاق والحليصاه [٢] وما يتبع فى ذلك من أحكام وقرارات طبقاً لما ورد فى العهد القديم وما نقله التراث الدينى اليهودى فى هذا الشأن. وإلى جانب ذلك يحتوى الكتاب أيضاً على كثير من أُمور الدين ورأى رشى فيها موضحاً المحظور والمباح فى الشريعة اليهودية .

رابعاً : كتاب الفصول :

وقد أوردت بعض المصادر هذا الكتاب بعنوان آخر ونسبته أيضاً إلى رشى . ويبدو أن هذين الكتابين نسخة واحدة ، تحمل عنوانين مختلفين ولعل السبب فى ذلك تواجد مخطوط الكتاب عند تلميذين من تلاميذ رشى . أو لعل المخطوط نفسه وجدت منه نسخة بعد فترة طويلة .

والكتاب كما يفهم من عنوانه يحتوى أيضاً على بعض من الأَحكام

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٧ ص ١٣٨

(٢) حليصا : وتعنى لغة الخلع ، الإخراج . من الفعل المتعدى Hals بمعنى خلع ، بسط ، أخرج . وتعرف الحليصاه فى الشريعة اليهودية فى زواج « اليبوم » وهو زواج الأخ الأكبر من أرملة أخيه المتوفى إذا لم يكن قد ترك أولاداً ، فاذا رفض هذا الاخ الزواج من أرملة أخيه تم عند ذلك عملية الحليصاه أى خلع النعل وذلك بأن يحضر الأخ الذى رفض هذا الزواج ، أمام الحاضرين ، وتتقدم الأرملة معلنة هذا الرفض بقولها لقد رفض أخو زوجى الحفاظ على
اسم أخيه برفضه الزواج منى وإصراره على ذلك وتقترب منه أمام الحاضرين ثم تخلع نعله ١
وتبصق فى وجهه تقول هكـذا يفعل بالرجل الذى لا يبنى بيت أخيه فيدعى اسمه فى إسرائيل بيت مخلوع النعل . وبهذا يتمكن الرجل من أن يتخلص من هذا الزواج . وهذه العملية تشبه الطلاق . (انظر : ابن شوشان ، جـ ١ ص ٤٠٩ ، ٤١٢ . واوتسر يسرائيل ، جـ ٤ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩) .

الشرعية اليهودية ، والمناسك التي يجب على اليهودى المتدين أن يتبعها ويتمسك بها .

ويمكن القول بأنه نظراً لأن هذين الكتابين لم يتم طبعهما إلى الآن فإنه يشك فى نسبتهما إلى رشى ، أو أن محتوياتهما هى نفس محتويات كتبه الأخرى تقريباً . ولعل أحد تلاميذه أو أتباعهم قام بجمع محتوياتهما من كتب متفرقة منها محزور فيترى » (١) .

خامساً : سدور رشى :

ويتضمن هذا الكتاب أيضاً شرح وتعليق لبعض الأحكام الشرعية ، ويعتبر آخر ما طبع من مؤلفات رشى . إذ طبع فى برلين ما بين عام ١٩١١ - ١٩١٢ م . وقد كتب الناشر عليه بعض الملاحظات والتعليقات .

وبصفة عامة ، وبصرف النظر عن حقيقة نسبة هذه المؤلفات إلى رشى من عدمه ، فإن الفضل الأول فى وصول هذه المؤلفات إلينا يرجع بلا شك إلى تلاميذه . فلو لم يكن هؤلاء فى ولاء مستمر لأستاذهم لضاعت هذه الكتب . فلم تكن الطباعة قد عرفت فى عصره ، وأنه قد تركها مخطوطات وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه الكتب - بصورتها التى عرفت بها مطبوعة - ربما لم تكن معروفة فى عصر رشى ، وإنما جمعها جيل الإضافيين من تلاميذه ونظموها وأضافوا إليها كثيراً من التفاسير والفتاوى والشروح على ضوء ما تعلموه من أستاذهم « وكان الشيء الذى يميز كل هذه التفاسير ليس الرغبة فى تقديم أبحاث نظرية بحتة وإنما تفسير العهد القديم للجماهير بقدر المستطاع ، وذلك عن طريق شرح العلاقة بين ما هو مكتوب ، وإيجاد تفسير بسيط لها ، ومن هنا كانت مؤلفاتهم عبارة

(١) يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٣٤

عن كتب شعبية تعتبر امتداداً لاتجاه رشى واستمرت تفاسيرهم تنهج منهج البشاط » [1] فى معظمها وإن كانت لم تغفل المناهج الأُخرى إغفالا تاماً وخاصة منهج الدراش .

* * *

(١) تفسير يوسف كارا ص ٨

الباب الثانى

منهج رشى فى التفسير

الفصل الاول : موقف رشى من اللغة .

الفصل الثانى : التفسير بالمأثور .

الفصل الثالث : تفسير الكتاب بعضه ببعض .

الفصل الرابع : التحرر فى استخدام اللغة وتطبيق خصائص العربية عليها .

الفصل الأول

موقف رشى من اللغة

اتخذ رشى من البشاط (1) منهجاً يغلب على جميع تفاسيره رغم عدم تعصبه له ، ومن المعروف أن هذا المنهج يقوم أساساً على توضيح المعنى الحرفى للفقرة والمفهوم العام لها ، ويركز فى إيصال هذا المعنى إلى القارى على العناصر اللغوية التى تتكون منها الفقرة . ومن هنا كانت اللغة تشكل فى تفاسير رشى عاملا أساسياً ومهماً .

وفى فرنسا فى عصر رشى لم يكن هناك اهتمام كامل بعلوم النحو واللغة ، بل وأحياناً كانت اللغة تعتبر ضرباً من الزندقة والبعد عن الحياة الدينية الروحية تماماً كما كان اليهود فى الأندلس قبل فتح المسلمين لها وقد سبق أن أشار مروان بن جناح (2) بنفسه إلى ذلك . ومن هنا كان رشى يعتبر فريداً بين علماء عصره من هذه الزاوية لاتجاهه نحو اللغة ومشاكلها فى النص وتعرضه لها فى تفاسيره : فقد ركز فى تفاسيره على التحليل الدقيق للغة النص » (3) . ولم يسبقه فى هذا المجال إلا مدرستى الجاءونيم والأندلس لنقلهما عن المناهج العربية فما الذى دفع رشى إلى الاتجاه نحو اللغة ، ومن أين استقى معلوماته ؟ .

اهتمام رشى بالنص ودراسته وشرحه وتبسيطه لجماهير اليهود فى عصره لا شك كان الدافع الأول له فى بحثه ، وقد كان كل ما يذكره النص فى رأى رشى لابد وأن له معنى قد يتضح أحياناً وقد يغمض على البعض أحياناً

(1) انظر المدخل «مناهج التفسير القديمة» . (2) انظر مقدمة كتاب اللمع لمروان بن جناح.

(3) The Judaic Heritage. p. 149.

أخرى إلا أن كل كلمة إضافية أو عبارة قد تبدو غير هامة لها هدفها وقيمتها فى النص . ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة اللغة من خلال استخدامها فى النص ودلالتها فى التفسير حتى بلغ به الأمر إلى أن يزيد أموراً قد تعد من قواعد اللغة فى عصره وانفرد بذلك دون غيره كما سيتضح بعد . واعتمد رشى فى ذلك على مصدرين هامين من مصادر اللغة أخرجتهما المدرسة الأندلسية وهما كتابى مناحم بن سروق ، ودوناش بن لبراط ، كما كان سنده فى ذلك أستاذه مناحم بن حلبو الذى تتلمذ بدوره على عالمى الأندلس مناحم بن سروق ودوناش بن لبراط وكان يجيد العربية ويتحدث بها وقد أشار رشى إلى تتلمذه على ابن حلبو فى أكثر من موضع. إلا أنه على الرغم من اعتماد رشى فى تعامله مع اللغة فى تفاسيره على هذين المصدرين إلا أنه مع ذلك كان يختلف معهما أحياناً ويعلن ذلك صراحة فى تفسيره كما جاء فى شرحه للخروج ٢١ : ١٣ (١) وفى الخروج أيضاً (٢)

واللغة بصفة عامة عبارة عن ألفاظ ذات أصوات ومقاطع وصيغ صرفية ، وتراكيب نحوية ، وقدعرفها العلماء تعريفات كثيرة تدور حول هذا المعنى كان أشهرها تعريف ابن جنى لها فى الخصائص بقوله : « حد اللغة أصوات يعبربها كل قوم عن أغراضهم »(٣). ومن المتفق عليه أن عناصر وأجزاء أى لغة هى مفرداتها ولهذه المفردات معانيها ، وبالرغم من أن هذه المعانى قد تكون ثابتة لا خلاف عليها ، إلا أننا قد نجدها مع مرور

(١) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى، وقد جعله مناحم فى قسم Sèd Sad ولا أوافقه على ذلك .

(٢) والمعنى : Mastehō فى اللغة العبرية تعنى رفعه كما فى يهوشع (١) Lō mas Lō yamōs

وهكذا اعتبره مناحم، أما أنا فأقول إنها ليس من جذر Yamōs mas وإنما من جذر Māsah (نفس المصدر)

(٣) أبو الفتح ابن جنى: الخصائص ج ١ ص ٣٣٠. نقلا عن المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ٧ . شرح محمد أحمد جاد المولى وآخرين ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى .

الزمن قد تبتعد عن مصادرها الأصلية وتأخذ اتجاهات أخرى تمليها ضرورة العصر والزمان ، ومن هنا فإنها تترك موطنها الأصلي وتدخل فى دائرة الرمزية أحياناً ومع ذلك « فإن المعانى الرمزية الجديدة تعتبر نافذة نحصل من خلالها على بعض الآراء لفكر وعقلية الأجيال الماضية » (١) . ومن هنا أيضاً كانت ميزة رشى فى تفسيره ، وسبقه لكثير من مفسرى عصره فى فرنسا على وجه الخصوص ، فقد فطن إلى تطور المعانى المختلفة للألفاظ فى النص ، وحاول أن يجد من التخريجات اللغوية لبعض الألفاظ مادة جديدة تساعده فى شرح فقرة من الفقرات ، أو الخروج من متناقضات بين فقرات النص المفسر سواء كان ذلك فى العهد القديم أو التلمود « وكان رشى على علم بالمتناقضات والتكرار وعدم التناسق الموجود فى العهد القديم. وأول إصحاح منه يمثل مشكلة : فى البدء خلق الله السماوات والأرض . . . وروح الله ترف على وجه الماء والمشكلة هى : إذا كان الله قد خلق السماء والأرض فى البداية ، فكيف أمكن لروحه أن تسكن المياه التى لم يذكر شىء عن خلقها سابقاً ؟ ؟ وهنا يعلق رشى أن قصة الخلق لم تتبع ترتيباً تأريخياً محدداً وأن المياه خلقت فعلا قبل الأرض » (٢) .

ومن خلال تفاسير رشى المختلفة نقف على مدى تفاعله مع اللغة بألفاظها المختلفة ومعانى تلك الألفاظ والأدوات الرابطة ، والتراكيب النحوية المختلفة ، وقد أولى رشى الحروف والأدوات عناية خاصة ، واعتمد على معانيها المستفادة من سياق النص فى شرحه إذ أن « المعانى الذاتية للكلمات لا يمكنها أبداً أن تنقل لنا فكرة ما إلا حين تتداخل مع كلمات أخرى بواسطة أدوات لا تحمل أى معنى ذاتى خاص بها ، فحروف الجر

(١) شرشفسكي : حروف الجر والعطف ص ٢٠٠

(٢) The Judaic Heritage p. 144.

والعطف تعطى الكلمات مكانها المناسب ومعناها الحقيقى فى الجملة » [١] .
ولهذا فقد أعطى بعض هذه الحروف تعريفات ومعانى لغوية لم يكن بعضها قد تداول استخدامه وبعضها جانبه الصواب فى شرحه لها ؛ وكثير منها سبقه إليها علماء التفسير واللغة اليهود وأخذها عنهم . كما يلى :

الحروف والأدوات واستخداماتها عند ربى :

قسم مروان بن جناح فى كتابه اللمع الحروف إلى قسمين : حروف أصلية وحروف زوائد بمعنى أنها تزاد على أصول الأسماء أو الأفعال لتؤدى غرضاً معيناً تحتاجه الجملة ، ويتطلبه سياق النص ، ولا يتم المعنى بدونها ، وإن كانت هذه الحروف قد تكون أصلية فى مواضع أخرى ، ثم بعد ذلك خص حروف الزيادة [٢] هذه بمزيد من الشرح والتوضيح طبقاً لما يجب فهمه من نصوص العهد القديم .

واهتمام مروان بن جناح بمعانى حروف الزيادة وذكر مواضعها يرجع إلى تأثره الشديد بعلماء النحو العربى الذين أولوا الحروف ومعانيها عناية خاصة حتى أفرد لها كثير من النحويين مؤلفات منفردة [٣] يشرحون فيها هذه الحروف ومعانيها ومواضعها فى لغة القرآن الكريم ، ودفع ذلك شيخ نحاة الأندلس إلى أن يحاكى المسلمين فى منهجهم النحوى .

وقد يكون ابن جناح أكثر نحويى اليهود اهتماماً بهذه الناحية ، إلا أن منهم من تعرض خلال شرحه وتفسيره للعهد القديم إلى ذكر الحروف وأهميتها ومعانيها فى النص بصفة خاصة أمثال سعديا الفيومى وعلى بن

---

(١) شرشفسكى : نفس المصدر والصفحة . (٢) مروان بن جناح : اللمع ص ٣٣ - ٣٤

(٣) ذكرت كثير من كتب النحو العربى موضوع تبادل الحروف بعضها مع بعض . واهتم النحويون بذلك حتى وضعت لها كتب مستقلة تختص بالحروف ومعانيها وتبادلها ، ومن أمثلة ذلك كتاب مغنى اللبيب لابن هشام وغيره .

سليمان القرائى [١] . إلا أن هؤلاء لم يهتموا بهذه الحروف وتنظيمها والإفاضة فى معانيها اهتمام ابن جناح ، وإنما عالجوها كأدوات تحمل معنى معيناً طبقاً لمفهوم ومعنى الفقرة التى وجد فيها الحرف . إلى أن كان رشى فاهتم بهذه الأدوات والحروف فى تفاسيره حرصاً منه على تفهم المعنى المطلوب من النص أو إزالة ما يكون به من غموض نتيجة عدم وجود الحرف أو عدم فهم معناه ، ومن هنا تتنوع معانى الحرف الواحد من فقرة إلى أخرى حسب الأحوال الداعية إلى ذلك ، والمسوغة له ، ولا شك أن تنوع معنى الحرف يحتاج من المفسر إلى تمكن شديد فى الناحية الدينية إلى جانب حس لغوى يقظ لمعانى الحروف والكلمات ، إذ لا يمكن استعمال الحروف بمعنى ثابت أو مكان بعضهما بصورة واحدة ، وإنما يتوقف ذلك على الضرورة أو على سياق المعنى العام للفقرة المشروحة أو سياق النص بحيث لا يخل ذلك بالتركيب اللغوى للفقرة . وقد ذكر نحاة العرب الكثير من تبادل الحروف بعضها مكان الآخر فى المعنى إلا أنهم قد نبهوا إلى ذلك وقالوا إن ذلك لا يتم فى كافة الأحوال وإنما « يكون بمعناه فى موضع دون موضع ، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له ، فأما فى كل موضع وعلى كل حال فلا ، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلا هكذا لا مقيداً لذلك عليك أن تقول : سرت إلى زيد وأنت تريد معه [٢] ، وأن تقول زيد فى الفرس ، وأنت تريد عليه [٣] . . اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر ، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر ، فلذلك جىء معه بالحرف المعتاد

(١) على بن سليمان : يهودى قرائى ، عالم فى النحو واللغة ، وكتب تفسيراً على بعض أجزاء من العهد القديم أشهرها تفسيره لسفر التكوين ، وقد نهج فيه مناهج مفسرى المسلمين وكتبه بالعربية وقارن الألفاظ لغويا وعاش فى القرن العاشر الميلادى .

(٢) على اعتبار أن الى فى هذا المثال تفيد معنى « مع » أحياناً وتتبادل معها .

(٣) على اعتبار أن فى قد تفيد معنى على .

مع ما هو فى معناه وذلك كقول الله عز اسمه « أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ » وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة وإنما تقول رفثت بها أو معها لكنه لما كان الرفث هنا فى معنى الإفضاء ، وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى) . . جئت بـ (إلى) مع الرفث إيذاناً وإشعاراً أنه بمعناه » (١) .

هذا كان مذهب نحاة العرب فى شرح معانى الحروف وإحلالها مكان بعضها والذى يتضح منه أنه كان أكثر دقة – فى تحديد المعنى الصحيح للحرف – مما شرحه مروان بن جناح فى كتابه ، والذى يفهم منه أيضاً أنه يمكن استخدام حرف بمعنى حرف آخر فى الجملة بشرط أن لا يخل ذلك بالمعنى المقصود .

وفى تفاسير رشى يتضح أنه قد فطن إلى هذه الحقيقة فى شرحه لفقرات العهد القديم والتلمود ، إلا أنه كان يغالى أحياناً كما سيتضح فى إعطاء معنى لبعض الحروف يخالف فيه إما سياق النص أو قاعدة عامة ، وكما فطن رشى إلى تبادل معانى الحروف مع بعضها فقد فطن أيضاً إلى ما قد يكون منها زائداً للتوضيح أو محذوفاً يقدر فى موضعه حتى يتفادى بتقديره سوء فهم للفقرة . ومن أمثلة ما ذكره رشى فى ذلك :

أولا : استخدامه : ´Et

من المعروف أن رشى يعد من أشد علماء اليهود تمسكاً بالنص الذى بين يديه ، ومحافظاً على ما هو مدون فيه بحيث لا يسمح لنفسه أو لغيره قدر جهده بنقد هذا النص أو مجرد القول أن ما به من نقص أو زيادة ربما تكون نتيجة خطإ النساخ ، وإنما كان يلتزم بهذا النص بصورته التى

(١) الخصائص لابن جنى : تحقيق محمد على النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان جـ ٢ ص ٣٠ . والآية الواردة هنا من سورة .

وصل بها إليه ، وكان من رأيه « أن ما به من نقص أو زيادة إنما هو مقصود فى ذاته لحكمه قد تخفى على البشر »[١]. ومن هنا كان استخدامه للأداة بمعانى مختلفة :

١ — إقحام : Ēt

قد لا توجد Ēt' فى النص ، وهنا يقحم رشى هذه الأداة وذلك حتى يتفادى سوء فهم معين للفقرة التى تخلو منها ، ولذلك فهو عندما فسر فقرة أيوب [٢] نجده يقحم Ēt قبل المفعول به المعرف بالإضافة إلى ضمير المتكلم [٣] « وإن كان هنا قد خالف ترجمة سعديا الفيومى لهذه الفقرة ، إذ اعتبرها سعديا فاعلا وليست مفعولا فقال : « وقد انقلب كالريح جميع نبلى » [٤].

٢ — Ēt بمعنى Ām : مـع

استخدم رشى كثيراً معنى الحرف « مع » فى مكان Ēt فى شرحه وأشار كثيراً إلى هذا الاستخدام فى تفاسيره ففى فقرة التكوين [٥] نجد رشى يشرح هذه الفقرة شارحاً الأداة Ēt بأنها بمعنى (مع) [٦].

ويبدو أن رشى قد اعتمد فى تفسيره لهذه الفقرة على الأجادا ، ولم يوفق فى اختيار المعنى على الإطلاق ، فهو يقول أنه عندما خلقنى وزوجى

(١) The Judaic Heritage. p. 151.
(٢) أيوب ٣٠ : ١٥ « طردت كالريح نعمتى » .
(٣) الكتب المقدسة مع تفسير رشى ص ٩٦ جـ ١١ ، فيكون بمعنى « طردت كريح مهلكة نعمتى » .
(٤) تفسير سفر أيوب وشرحه ص ٨٠ ، أخرجه وصححه وبينه بحواشى بالعبرانية بنيامين ذئب باخر برلن سنة ١٩٠٩ . انظر أيضاً : تفسير رشى لأشعيا ٤٩ : ١٣ ، مزامير ٣٤ : ٢٢ حيث أقحم رشى Ēt لنفس الغرض .
(٥) تك ٤ : ١ « حصلت على رجل من عند الله » .
(٦) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى : والمعنى Ēt مثل : مع الله ، عندما خلقنى الله وخلق زوجى خلقنا وحده . ولكن فى هذه الحالة نحن نشترك معه .

خلقنا وحده ، ولكن فى هذا فإننا نشترك معه » فالمعنى الذى فسر به Ēṯ هنا غير مناسب ، وكان الأولى أن تفسر بمعنى « من » فيصير المعنى فى هذه الحالة أنها رزقت برجل من الله أو من عند الله ، وهو التفسير الذى شرح به سعديا هذه الفقرة حيث قال : « ورزقت رجلا من عند الله » (١) . وقد أخذت بعض الترجمات الأخرى بهذا المعنى .

وفى الخروج ٢ : ٢٤ أعطى رشى Ēṯ فى تفسيره لهذه الفقرة معنى « مع » حيث قال « مع ابراهيم » (٢) وفى تفسيره هذا يبدو تأثره بتفاسير علماء اليهود قبله فقد ترجمها سعديا الفيومى بنفس المعنى « وذكر عهده الذى مع إبراهيم وإسحق ويعقوب » (٣) .

ويبدو أن رشى كان يقتبس كثيراً من سعديا رغم أنه لم يشر إلى ذلك صراحة ، وإنما كان أحياناً يذكر كلمة كترجمته ولعل هذه الكلمة تعطينا دلالة واضحة على أن رشى قد عرف أعمال سعديا مباشرة ، وأنه قد تنبه إلى أن أعماله التفسيرية وخاصة أن أسفار موسى الخمسة كان عبارة عن ترجمة للنص من العبرية إلى العربية على الرغم من أن سعديا نفسه لم يذكر ذلك ، وإنما ذكر فى مقدمته أن عمله هذا هو تفسير بسيط (٤) للتوراة ، تمييزاً له عما اتبعه بعد ذلك من ترجمته للنص ثم شرحه له الذى أطلق عليه التفسير الكبير ، إلا أن رشى يفطن هنا إلى أنه ترجمة أكثر منه شرح وتفسير ، ومع ذلك فقد اتفق كثيراً مع ما جاء فى هذه

---

(١) تفسير سعديا للتوراة .

(٢) كتاب نور التوراة مع ترجمة أونكلوس وتفسير رشى ، كتاب الخروج ١٩٠٧ ، والمعنى « مع إبراهيم . . . . الخ » .

(٣) تفسير سعديا .

(٤) انظر مقدمة سعديا للأسفار الخمسة .

الترجمة كما فى الفقرة السابقة وفى « وخدم إخوته » حيث فسرها رشى هنا بمعنى مـع أيضاً فقال : « وخدم مع إخوته »[١] وفى تفسير سعديا يقول : « يخدم مع إخوته » .

٣ — E̅t̲ بمعنى من :

ويتحسس رشى المعنى البسيط للفقرة والذى يتفق مع المعنى المطلوب دون تعارض مع النص متتبعاً نفس الأداة فى مواضعها المختلفة فى فقرات العهد القديم ، ثم يشرحها للقارئ بمعنى آخر يختلف عن معناه السابق بما يمليه معنى الفقرة المفسرة ومن وجهة نظره كرجل دين ، ففى « سفر التكوين »[٢] يشرح الفقرة ليعطى E̲t معنى « من » فيقول : « الأرض : مثل من الأرض »[٣] ثم يضرب رشى الأمثلة المختلفة لتأكيد هذا المعنى الذى إختاره بالإشارة إلى فقرات أخرى من التوراة تفسر فيها E̲t بمعنى من ، ففى الخروج ٩ : ٢٩ نجد رشى يتفق مع سعديا الفيومى فى تفسير E̅t̲ هنا بمعنى من ويبدو أن رشى قد ركز اهتمامه فقط على معنى E̅t̲ ولم يفطن إلى الكاف فى Kis̄eto فقد اعتبرها سـعديا شرطية بمعنى إذا فقال : « إذا خرجت من القرية »[٤] .

٤ — E̅t̲ بمعنى عند :

ويشرح رشى E̅t̲ أيضاً بمعنى عند فى نص الفقرة « أبناء بلها » فيقول : « كان من العادة عند قوم بلها مثلما كان إخوته »[٥] .

(١) المقرا الكبرى مع تفسير رشى ، وقد تكرر هذا المعنى فى أرميا ٤٩ : ٢٥ ، أمثال ٣ : ٣٢ .
(٢) تك ٦ : ١٣ « وها أنا أهلكهم من الأرض » .
(٣) الأسفار الخمسة ، المصدر السابق . والمعنى ، مثل : من الأرض .
(٤) انظر تفسير سعديا الفيومى لأسفار موسى الخمسة .
(٥) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .

اللام :

سبق أن علمنا ما للحروف من أهمية كبيرة فى توضيح المعنى المطلوب فى أى جملة أو فقرة وتتضاعف أهمية هذه الحروف والأدوات بصفة عامة إذا ما كان النص يمس عقيدة من العقائد أو شريعة من الشرائع ، وقد تنبه رشى إلى هذه الحقيقة ، وأوضحها فى تفاسيره متأثراً فى ذلك بمن سبقه من علماء النحو واللغة . وكما كانت نظرته متعددة بالنسبة للأداة E ل وتتبع معانيها حسب موقعها فى كل فقرة من الفقرات ، واختلاف كل عن الأخرى فى المعنى ، كذلك كانت نظرة رشى لبقية الأدوات ومنها اللام .

واللام كما يقول مروان بن جناح أحد أحرف الزيادة التى يسميها بالحروف « الخدمية » أى التى تزاد على أصول الأسماء والأفعال فلا تكون فى هذه الحالة أصلية فى تلك الأسماء والأفعال التى تكون فيها ، وإن كانت قد تكون أصلية فى مواضع أخرى [1] . وقد أفرد مروان بن جناح لحروف الزيادة التى منها اللام باباً كاملا وهو الباب الخامس من اللمع أطلق عليه « تلخيص أكثر معانى حروف الزيادة وذكر مواضعها » . وأوضح فيه المعانى المختلفة لها كل بحسب الفقرة الواقع فيها الحرف . ولا شك أن رشى عندما تعرض لمثل هذا العمل فى تفسيره لم يكن ليجهل مجهودات مروان ابن جناح فى هذا الشأن أو مجهودات المفسرين قبله ، كما سيتضح فيما بعد .

١ - اللام بمعنى مثل :

« أما اللام فتلحق الأسماء دون الأفعال ، فتدخل للتمثيل والتعيين » [2] ومثال ذلك ما جاء فى اللاويين [3] أى إذا ما أخطأ الكاهن مثل خطأ

---

(١) اللمع لمروان بن جناح ص ٣٣ - ٣٤ (٢) نفس المصدر ص ٣٦

(٣) لاويين ٤ : ٣ « إذا أخطأ الكاهن كخطأ الشعب » .

الشعب ، وقد ذكر مروان بن جناح وشرح هذه اللام فى كتابه الأصول . ونجد أن رشى فى تفسيره لهذه الفقرة يعطى نفس المعنى الذى سبقه إليه مروان من أن اللام للتمثيل بين نوع الخطيئة التى يرتكبها الكاهن ، وأنها مثل الخطيئة التى يرتكبها واحد من عامة الناس (١) ، وهنا تجدر الإشارة إلى أن سعديا الفيومى قد سبق كل من رشى ومروان فى اعتبار اللام هنا تفيد التمثيل والتشبيه حيث قال : « على سبيل خطإ الناس » (٢) .

٢ — اللام بمعنى على :

هناك إذاً حاسة لغوية عند رشى تجعله دائماً يعرف طريقه إلى ما يؤكد تفسيره الدينى باللغة ، مسترشداً بمن سبقه من علماء النحو والتفسير ومع ذلك فإن هذه الحاسة كانت تجعله فى بعض الأحيان يختلف مع هذا أو ذاك من النحويين والمفسرين أو يتفق معهم . فنى تفسيره لفقرة العدد (٣)

فى هذه الفقرة تظهر كلمة « له » فى نهايتها « ومن هنا يعتبر بعض المترجمين (٤) للعهد القديم أن « له » زائدة أو متصلة بالفعل ولهذا تأخذ معنى إليه ، وعلى الرغم من هذا فرشى يشرحها على أنها بمعنى عليه » (٥) فهو عندما يشرح : « له » قال : « مثل عليه » (٦) وإن كان سعديا الفيومى

(١) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى : فيقول فى تفسيره لهذه الفقرة : « وتفسيره البسيط طبقاً للأجادا أنه عندما يخطئ الكاهن الأعظم خطيئة الشعب » .

(٢) تفسير سعديا التوراة . كما يلاحظ كذلك أن إبراهيم بن عزرا فى تفسيره لهذه الفقرة قد اقتبس نفس تفسير سعديا مباشرة وقد أشار ديرنبورج إلى ذلك .

(٣) عدد ١٧ : ٥ (٤) يشير شرشفسكى إلى الترجمتين الألمانية لمارتن لوثر . وكذلك الترجمة الإنجليزية للعهد القديم (انظر شرشفسكى — المصدر السابق) .

(٥) شرشفسكى ، المصدر السابق ص ٢١٠

(٦) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى حيث قال : « كما تحدث الله إلى موسى : " له " مثل " عليه " . تحدث إلى موسى عن هارون بأنه سيكون هو وذريته كهنة . ولهذا لا يتقدم رجل أجنبى ليس من نسل هارون . . . الخ . وهكذا فإن كل " لى " ، " له " و " لهم " المضافة إلى الحديث فإن تفسيرها بمعنى " على " » .

قد اعتبر أن الضـــمير يعود على قورح إذ قال : « ولا يكون مثل قورح وجموعه كما نزل الله على يد موسى فيه »[١] . فهنا يختلف رشى مع سعديا قبله ومع من جاءوا بعده فى تفسير معنى اللام .

ومع ذلك نجد رشى أحياناً يتفق مع من سبقه بل ويكاد يكون تفسيره نقلا عنهم ففى شرحه للتثنية ١٤ : ١ يفسر رشى اللام فى كلمة للميّت بمعنى على[٢] وفى اللمع لمروان بن جناح كتب يقول : « وقد تكون اللام فى موضع على »[٣] واستشهد على ذلك بهذه الفقرة وبفقرات أُخرى عديدة[٤] . مما يرجح تأثر رشى بمروان ونقله عنه . ويفسر سعديا اللام فى هذه الفقرة أيضاً بمعنى على « . . فلا تتخدشوا ولا تجعلوا نتفاً بين عيونكم على أمواتكم »[٥] . ولا شك أن كلا من رشى وابن جناح قد نقلا أو تأثرا بتفسير سعديا لهذه اللام .

٣ — اللام بمعنى « من أَجل » :

وتتبع رشى فى تفسيره أيضاً حرف اللام وينبه إلى أنه قد يختلف فى معناه من فقرة إلى أخرى ففى فقرة العدد[٦] يفسر رشى اللام فى لكم بمعنى آخر حيث يعطيها معنى « من أجل »[٧] ولا يدع رشى القارئ فى حيرة فى لماذا فسر رشى اللام هنا بهذا المعنى فيبرر له سبب اختياره لهذا التفسير بقوله : « إنه لا يجوز أن تفسر « لكم » هذه كما تفسر جميع « لكم » الواردة فى العهد القديم ، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكتب Yanbelo Lakim »[٨] وهنا نجد أن رشى لأسباب قوية قد فسر « لكم »

(١) تفسير سعديا الفيومى للتوراة . (٢) الأسفار الخمسة ، نفس المصدر والمعنى .
(٣) اللمع ص ٤٨ (٤) انظر اللاويين ١٩ : ٢٨ ، صم ١ ٢٣ : ٢٠
(٥) تفسير سعديا للتوراة . (٦) عدد ٣٤ : ١٧
(٧) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى . (٨) نفس المصدر .

على أنها من أجلكم وإلا فوزن هفعيل يكون هو الوزن المناسب فى هذه الفقرة وليس وزن « فاعل » كما ترجمتها السبعينية والفولجاتا » (١) . وقد تكرر عند رشى تفسير اللام بمعنى من أجل .

وقد تخلو الفقرة فى النص أحياناً من وجود اللام فى إحدى كلماتها حيث يتحتم وجودها ليستقيم المعنى ، وهنا يفطن رشى إلى المواضع التى حذفت فيها اللام ثم يذكرها موضحاً معنى هذه اللام التى أضافها إلى الكلمة ففى فقرة الخروج (٢) يزيد رشى اللام قبل Yam Sof لتدل على الاتجاه وشرحها بقوله مثل للبحر (٣) .

وقد ينتج عن حذف اللام من الكلمة غموض فى معنى الفقرة ، ولذلك نجد أن رشى وهو الذى يتمسك بنص التوراة ، يحاول أن يزيل أى غموض فيزيد هذه اللام حتى يتمكن القارئ من فهم الفقرة بوضوح كما فى حزقيال (٤) فاللام المحذوفة فى H'ērb Netnāh يعيدها رشى فى تفسيره بقوله Laherb Netnah (٥) فيزول بذلك الغموض الذى كان فى الفقرة ، وهذا المعنى نفسه ربما يكون رشى قد اقتبسه من ترجوم يوناثان بن عوزئيل فقد ترجمها بوجود اللام (٦) وكما تأثر رشى واقتبس المعنى من الترجوم نجد أنه قد أثر فيما بعده ففى تفسير داود قمحى لحزقيال نجده اقتبس نفس المعنى الذى اقترحه رشى من قبل دون تغيير (٧)

---

(١) شرشفسكى ص ٢١٠ ، وقد تكرر هذا المعنى أيضاً فى خروج ١٤ : ١٤ ، عدد ١٦ : ٣٤

(٢) خروج ١٣ : ١٨

(٣) كتاب نور التوراة مع تفسير رشى ، وانظر أيضاً : تفسير سعديا الفيومى .

(٤) حزقيال ٣٢ : ٢٠ (٥) الكتب المقدسة بتفسير رشى ح ٧

(٦) ترجمة يوناثان . فيلنا ١٩٠٩

(٧) الكتب المقدسة بتفسير داود قمحى . فيلنا ١٩٠٩

١ - إلى بمعنى على :

مما لا شك فيه أن ثقافة رشى فى مجال الفكر الدينى بصفة خاصة كانت واسعة جداً تشهد بذلك تفاسيره وما يعتمد عليه من التراث الدينى اليهودى فى هذه التفاسير ، فمعظم الآراء التى يوردها تعتمد بلا شك على هذا التراث ومع ذلك فهو يقدمها للقارئ بصورة تبدو جديدة كأنه يراها لأول مرة ، ولعل ذلك ما جعل بعض الباحثين يلجأ إلى أن يعتبر معالجته للأدوات والحروف عملا فريداً فى نوعه ، ولم يفطنوا إلى أن علماء اللغة اليهود أنفسهم قد بحثوا هذه الحروف وتوسعوا فيها قبل رشى أمثال مروان بن جناح فى اللمع ، وداود بن إبراهيم الفاسى فى معجمه جامع الألفاظ . فالحروف والأدوات يتوقف عليها تحديد صورة اللغة وتعد من أهم وسائل التعبير فيها وذلك ما دفع رشى إلى أن يوليها اهتمامه وينبه بين الحين والآخر إلى المعنى الذى يجب أن يكون عليه الحرف فى الفقرة المشروحة ، فحرف الجر الذى يترجم عادة بمعنى « إلى » نجده فى تفاسير رشى يأخذ أكثر من معنى متمشياً مع سياق النص وموضحاً له ففى التكوين ٣٧:٣٥ حيث رفض يعقوب قبول العزاء من أولاده فى ابنه يوسف وقوله : إنى انزل إلى ابنى نائحاً إلى الهاوية » يشرحها رشى بقوله : انزل إلى ابنى مثل على ابنى ، وكعادة رشى دائماً فإنه يعلل سبب اختياره لهذا المعنى فيقول : وكثيراً ما تأتى إلى مستخدمه فى اللغة بمعنى على[2] ويبدو أن رشى قد اعتمد فى ترجمته لحرف الجر إلى هنا على أحد مصدرين من مصادر التراث الدينى اليهودى، وهما ترجوم أونقلوس فى[1]

---

(١) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .

(٢) نفس المصدر : « وكثيراً ما تستخدم إلى بمعنى على .

ترجمته لهذه الفقرة[1] أو على تفسير سعديا الفيومى وإن كان المصدر الأول هو الأرجح لاحتمال اقتباس سعديا نفسه منه .

وإذا كان رشى قد اقتبس تفسيره إلى بمعنى على من أحد المصدرين السابقين ، فإنه يعتبر أول من فسرها بهذا المعنى فى العدد[2] حيث قال « مثل على سكان الأرض[3] بينما ترجمها سعديا بمعنى « مع » فى حين أن « بقية ترجمات العهد القديم تترجمها بمعنى إلى »[4] .

٢ - إلى بمعنى من أجل :

وفى نحميا ٥ : ١ « فسر رشى إلى هنا بقوله من أجل »[5] وهو بهذا التفسير لحرف الجر إلى قد خالف معظم الترجمات الموجودة للعهد القديم ، وتكرر ذلك عنده فى مواضع أخرى من تفسيره كما فى صموئيل الأول ٢٠ : ٣٤

الباء :

ولحرف الباء كذلك فى تفسير رشى معانى مقصودة ، فقد تكون الباء فى فقرة من الفقرات تعطى معنى يختلف عن معناها فى فقرة أخرى ، وقد تكون هذه الباء ناقصة أو محذوفه من الكلمة فى النص فيضيفها رشى ويتخلص بذلك من أخطاء قد يقع فيها .

---

(١) ترجوم أونكلوس التوراة . برلين سنة ١٨٨٤

(٢) عدد ١٤ : ١٤

(٣) الأسفار الخمسة ، المصدر السابق .

(٤) شرشفسكى ، المصدر السابق ص ٢٠٢ . وهناك أمثلة كثيرة فسر فيها رشى إلى بمعنى على على سبيل المثال : صم ١ ٤ : ٢١ ، حم ٢ ٣ : ٨ ، أرميا ١١ : ٢٣

(٥) الكتب المقدسة جـ ١٢ سنة ١٨٨٢

١ — البـاء ناقصة :

يقول رشى أنه « قد تكون الباء المستخدمة فى بداية الكلمة محذوفة» [١] ويدعم رشى هذا القول بالعديد من الأمثلة التى تؤكد هذا الرأى عنده فى : « وبنى هناك مذبحاً وسمى المكان بيت الرب . . . الخ » [٢] نجد رشى يشرح هذه الفقرة بزيادة حرف الباء الناقص [٣] .

ويؤكد رشى هذا المعنى بالعديد من الفقرات التى يظهر فيها حرف الباء ناقصاً فى الكلمة كما فى تك ٤٢ : ١٦ نجد الباء المحذوفة ويشرح الفقرة بقوله : مثل فى بيت فرعون » [٤] .

وقد يكون إعادة هذا الحرف الناقص منعاً من الوقوع فى خطإ نحوى [٥] فيشرحها رشى حيث يضيف الباء [٦] . « وبهذا يتخلص من الاستعمال غير المناسب لصفة فى حالة المفرد مستخدمة مع اسم فى حالة الجمع ، وهى حالة تجاهلتها الترجمة السبعينية والترجمة الشائعة الفولجاتا » [٧] .

وكثيراً ما كان يلجأ رشى لإقحام حرف الباء قبل كلمة من الكلمات منعاً من الوقوع فى أخطاء نحوية [٨] .

٢ — الباء بمعنى من أجل :

وقد تعطى الباء معنى السببية فى النص كما فسرها رشى فى تك ٦ : ٣ فهو : « يفسرها بجعل الباء فى آدم تعنى من أجل آدم » [٩] . ثم يعود رشى كأنما ليؤكد أن الباء هنا تعنى من أجل. عندما يكمل تفسيره لنفس الفقرة [١٠]

---

(١) تك ٣٥ : ٧ (٢) النور الكبير ، سفر التكوين ١٩٠٧ (٣) نفس المصدر . وانظر : تث ٢٢ : ٢١، صم ١ : ٢ : ٢٩ (٤) نفس المصدر . (٥) ميخا ١ : ٩ (٦) الكتب المقدسة ١٩٠١ . (٧) شرشفسكى، نفس المصدر ص ٢٠٤ (٨) انظر مزامير ٧٣ : ٢١، دانيال ٩ : ٢٥ (٩) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى . (١٠) نفس المصدر .

بينما يفسر سعديا الفيومى هنا الباء بمعناه الأصلى كحرف جر تعنى « فى » وتبعه فى هذا بقية الترجمات الأخرى ، وظل رشى يعتبر الباء هنا وفى مزامير ١٤٢ : ٨ ودانيال ١٠ : ١٢ ونحميا ٩ : ١٧ بأنها تعنى « بسبب » .

الواو :

ومن الحروف التى اهتم رشى بموقعها فى الفقرة وما تعطيه من دلالة يتم بها المعنى حرف الواو وتتبعها رشى وأوضح معانيها فى تفسيره منها :

١ — الواو بمعنى إذا شرطية :

فنى اللاويين ١٠ : ١٩ « فسر رشى الواو هنا بمعنى إذا الشرطية » (١) . فالواو هنا تفيد الشرط بإضمار أداة الشرط فى العبرية وهى إذا فكأنه أراد أن يقول فى شرحه لهذه الفقرة إذا أكلت فهل يحسن ذلك ، وذلك المعنى الذى ذهب إليه رشى هو ما ضمنه مروان بن جناح كتابة اللمع عندما تعرض للواو بقوله : « وتكون للشرط ، وتكون إذا مضمرة معها وتحتاج إلى جواب يتم به الكلام مثل قوله : فى حزقيال (٢) » تقديره فإن قالوا لى ما اسمه جوابه ما ذا أقول لهم » (٣) . وقد فسر سعديا الفيومى أيضاً الواو بمعنى الشرط فى هذه الفقرة حيث قال : « . . . فلو أكلت الزكاة اليوم هل كان يحسن ذلك عند الله » (٤) ولا شك أن ما أثبته مروان عن الواو وما فسرها رشى يرجع إلى تأثر الاثنين بما جاء فى تفسير سعديا .

٢ — الواو بمعنى (أو) للاختيار :

وفى كثير من ترجمات العهد القديم وعند بعض المفسرين نجد الواو تفسر على أنها واو العطف فى أغلب النصوص ، إلا أن رشى يفسرها أحياناً

(١) نفس المصدر ، والمعنى : وإذا أكلت جيدا . (٢) حز ٣ : ٢٣
(٣) اللمع ص ٥١ (٤) تفسير سعديا للتوراة .

لتفيد معنى الاختيار (هذا أو ذاك) ففى الخروج [١] شرح رشى الفقرة : فقال : من الغنم ومن الماعز : من هذا أو من ذاك » [٢] وهو فى تفسيره هذا يقرر أنه يمكن اعتبار كل من غنم ، ماعز على أنهما من جنس واحد هو الشياة . ولا شك أن ذلك التقرير يسهل كثيراً من أمور الشريعة اليهودية خاصة فيما يتعلق بطقوس القرابين وغيرها . وهو يفسر الواو أيضاً فى فقرة : « ومن يضرب أباه وأمه موتاً يموت » [٣] بقوله : أباه وأمه : إما هذا أو ذاك . ونجد رشى يركز كثيراً على هذه الواو ويفرق بين ما إذا كانت للاختيار أو للعطف وبصفة خاصة فى الأمور التى تتعلق بمسائل الشريعة اليهودية لما يترتب على ذلك من أهمية خاصة سواء كان ذلك فى نص العهد القديم أو التلمود ففى تفسيره يباموت ٦٦ أ « الذى يتزوج امرأة أو يشترى عبيداً » [٤] نجد رشى يشرح الواو هنا بقوله « أو اشترى » وكذلك فى « حصد وطحن » يشرحها رشى بقوله : « حصد أو طحن » [٥] .

ويبدو أن هذه الواو كانت تشكل منذ العصور الأولى للشريعة اليهودية مشكلة بين فقهاء الشريعة حول تفسير معناها وماذا يقصد منها تبعاً للنص « ففى عيروبين ١ : ١ نجد كلا من بيت شماى وبيت هليل قد ناقشا هذه المشكلة » [٦] . حيث فسرها بيت شماى فى هذه الفقرة على أنها واو عطف نظراً لما عرف عنه من تشدد فى الأحكام ، أما بيت هليل فقد فسرها على أنها تفيد الاختيار حتى لا تكون الشريعة جامدة متشددة .

---

(١) خروج ١٢ : ٥ (٢) نور التوراة «من هذا أو من ذاك» . (٣) نفس المصدر .
(٤) المشنا . سيدر ناشيم يبموت ٦٦ أ (٥) نفس المصدر ، شبت ٧١ أ .
(٦) شرشفسكي . نفس المصدر ص ٢٠٧

٣ – الواو بمعنى من أجل ، لكى :

وقد تفيد الواو فى النص معنى آخر غير الشرط أو الإختيار حسبما يفهم من المعنى العام للفقرة المفسرة وارتباطها بالنص ، ومن هنا فقد فسر رشى الواو بمعنى لكى أو من أجل . فى[1] قوله : « العدد لكى لا يكون ... الخ [2].

ومن هنا نجد أن رشى يختلف فى تفسيره للواو أحياناً عمن سبقه من المفسرين الذين ، غالباً ما يعتبرونها للعطف أو لتغيير زمن الفعل الداخلة عليه كما فسرها سعديا الفيومى فى الأمثال [3] على أنها واو القلب « فوجدتك » [4] . إذ غيرت الواو عنده زمن الفعل من صيغة الاستقبال إلى الماضى ، وهى سليمة من الوجهة اللغوية لتحريك الواو بالقامص لدخولها على ألف المتكلم ، ومع ذلك فقد شرحها رشى على أنها تعنى « لكى أجدك » [5] . أو من أجل أن أجدك .

لأن : .

ويشرحها رشى فى تفاسيره لتعطى أكثر من معنى قد يختلف أحدها عن الآخر « ويعطى التلمود أكثر من معنى لهذا الحرف » كما يقول شمعون ابن لاقيش بأن كى « تستخدم فى أربع استخدامات فهى تأتى بمعنى : إذ ربما ، لكن ، لأن» [6] .

إلا أننا نجد أن رشى قد يستخدم هذه المعانى الأربع ولكنه لا يقتصر على ذلك ، فهو يكون ملتزماً بما فى النص فيرى من وجهة نظره أن ما يعطيه من معنى للحرف هو الذى يتناسب مع المعنى المقصود للفقرة الموجودة وهو

---

(١) عدد ١٧ : ٥
(٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .
(٣) أمثال ٧ : ١٥
(٤) كتاب طلب الحكمة . باريس ١٨٨٤
(٥) مقراءوت جدولوت مع تفسير رشى .
(٦) شرشفسكى ص ٢٠٧

فى ذلك قد يختلف أو يتفق مع غيره من المفسرين إلا أنه سار على هذا المنهج حسبما يمليه عليه إحساسه بالنص كله وما يكون أقرب إلى المعنى البسيط للفقرة .

١ - لأن بمعنى إذا :

واستخدام كى لتفيد الشرط هو واحد من الاستخدامات المعروفة منذ عصر التلمود كما تقدم ذكره ، إلا أن اختيار رشى للموضع الذى توجد فيه كى وتفسيره لها بما يفيد الشرط هو الذى ربما ينفرد به رشى عن غيره من المفسرين . فى الخروج [(١)] نجد رشى يشرحها على أنها تعنى إذا [(٢)] بل ويؤكد على سبب اختياره لهذا المعنى بقوله : « إنه يوجد لأن بمعنى إذا » [(٣)] ولا شك أنه قصد بذلك تعريف القارئ أو السامع أن ذلك ليس تفسيراً شاذاً وإنما قد تأتى لأن لتفيد الشرط . وتفسيره لهذه الفقرة يتفق مع المعنى العام للنص الذى يتحدث فيه موسى عليه السلام إلى الله طالباً منه إذا كان قد رضى على هذا الشعب فليكن معه ، وإذا كان هذا الشعب عنيداً فليسامحه ويعفو عنه ، فإحساسه بما يمليه معنى النص هو الذى جعله يفسر « لأن » هنا بمعنى إذا .

٢ - لأن بمعنى خشية أن - مخافة أن :

ويعود رشى مرة أخرى يدافع عن إحساسه الدينى بالنص ، وكمعلم للشريعة اليهودية والتراث الدينى اليهودى ليحاول أن ينقل هذا الإحساس الذى يشعر به إلى القارئ . فهو لا يعتبر أن لأن تحمل أى معنى من المعانى السابق ذكرها ، وإنما يفسرها على أنها تعنى التحذير من اقتراف خطإ ما

---

(١) خر ٣٤ : ٩ (٢) الأسفار الخمسة .
(٣) نفس المصدر . والمعنى : توجد لأن بدلا من إذا .

فى العمل قد ينتج عنه ضياع العمل بأكمله ، ولهذا فهو يفسر فقرة الخروج [١] بأن « لأن » تعنى هنا خشية أن ، التى تحمل معنى التحذير [٢]. وقد فسرها سعديا بما يفيد هذا المعنى أيضاً .

٣ – لأن بمعنى الذى :

ويستمر رشى فى تفسيره مستخدماً الإحساس اللغوى والإحساس الدينى بحيث يسير كل منهما جنباً إلى جنب متخذاً من اللغة وأدواتها عاملا مساعداً له فى الوصول إلى الهدف الذى يبتغيه من التفسير ، دون أن ينحرف بالنص عن الطريق ودون أن يخل بما تتضمنه الفقرة من معنى ، ولو كان تفسيره لحرف أو أداة غير مألوف أحياناً ، المهم عنده أن يصل بمعنى النص إلى ما يراه مناسباً ولذلك نجده فى شرحه لفقرة : « العدد » [٣] قد شرح « لأن » هنا بمعنى اسم الموصول الذى فيقول فى تفسيره أن: « لأن تستخدم لغة بمعنى الذى » [٤] . وقد يبدو استخدام « لأن » بمعنى اسم الموصول غير مضطرد فى النحو العبرى إلا أن رشى قد رأى أن المعنى العام للفقرة يقتضى هذا الاستخدام ، ولم يكن رشى أول من استخدم هذا المعنى فى شرح النص الدينى وإنما سبقه سعديا الفيومى إلى ذلك حيث قال : « قال موسى لله فيسمع ذلك المصريون ، الذين أصعدت هؤلاء القوم من بينهم بقدرتك » [٥] . ولعل رشى قد تأثر بما كتبه سعديا من قبل .

أيهم كان رشى :

ويحق لقارئ تفاسير رشى بعد أن رأى كيف كان موقفه من اللغة فيما يتعلق باستخدامات الحروف والأدوات فيها بصفة خاصة يحق له

(١) خر ٢٠ : ٢٢ (٢) الأسفار الخمسة . والمعنى : أن لأن تستخدم لغة بمعنى خشية أن .
(٣) عدد ١٤ : ١٣ (٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .
(٥) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى .

أن يتساءل : هل كان رشى فى استخداماته اللغوية لهذه الحروف والأدوات فى تفاسيره مبتدعاً ؟ أم متأثراً ؟ أم ناقلا ؟

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول أنه من خلال ما يتضمنه تفسير رشى سواء للعهد القديم أو التلمود من معانى مختلفة أقرتها اللغة ومعاجمها حتى عصره ، ومن خلال تفاعله اللغوى وإحساسه الدينى بالنص المفسر — لم يكن رشى مبتدعاً لتلك المعانى التى اختارها لما تقدم من حروف وأدوات ، فقد وضح لنا أن علماء اللغة والنحو والتفسير اليهود الذين سبقوه قد بحثوا فى هذه الحروف والأدوات ، وأفردوا لها مكاناً فى مؤلفاتهم ، وخاصة أولئك الذين عاشوا بين ظهرانى الأمة الإسلامية سواء فى بغداد أمثال سعديا الفيومى أو فى الأندلس أمثال مروان بن جناح ومن سبقه [١] أو عاصره والذين طبقوا المناهج العربية ونقلوها وتأثروا بها . فسعديا الفيومى كان يستخدم فى ترجمته اللغة العربية بنحوها وصرفها فقد كان يشرح الفقرة معطياً الحرف فيها المعنى الذى يتفق مع المعنى الدينى المطلوب من وجهة نظره كمفسر وإن لم يفرد لهذه الحروف مكاناً أو يشر إلى المعنى الذى اختاره لها فى ترجمته لأسفار التوراة كما فعل رشى فى تفسيره ولعل ذلك يرجع إلى أنه كان ينقل نصاً من لغة إلى أخرى دون تحليل أو إفاضة فى الشرح .

ومما يؤكد أن رشى لم يكن مبتدعاً فى اختياره لهذه المعانى أن هذه الحروف نفسها قد وجدت فى فقرات عديدة من العهد القديم يمكن أن تعطى معانى أخرى غير التى ذكرها رشى فى مواضعها من تفسيره ولم يشرحها بل أحياناً لم يكن يفسر الفقرة بأكملها ومن أمثلة ذلك .

---

(١) انظر الأجرون للفاسى ، مادة E´ t .

أولا : اللام فى : وأخذ رئيس الطباخين لأرميا [١] :

تفسر هنا بمعنى أداة المفعولية [٢] إذ أن إرميا هنا واقع مفعول به ولا يمكن اعتبار اللام كحرف جر فقط .

وفى « وعسكر بنو إسرائيل كل سبط فى معسكره . . . الخ [٣] » لم يفسر رشى اللام فى لجنودهم ، لجيوشهم فى هذه الفقرة ، كما لم يوفق سعديا الفيومى فى اعتبار اللام هنا بمعنى على حيث قال : وينزل بنو إسرائيل كل سبط فى عسكره فى مركزه على جيوشهم » [٤] . بينما اللام هنا تفسر بمعنى « حسب » [٥] أى كل حسب الجيش التابع له ، وإذا كان سعديا لم يوفق فى تفسير اللام فقد أصاب فى اعتبار « على » فى الفقرة بمعنى فى « فى عسكره فى مركزه » . وفى العدد ٤ : ٢٩ لم يفسر رشى اللام بل لم يتعرض للفقرة بأكملها بالتفسير .

ثانياً : فى فقرة « فى سبعين رجلا نزل آباؤك مصراً » [٦] :

فالباء هنا تفيد المعية (مع) [٧] ومع ذلك لم يتعرض رشى للفقرة بأكملها بالتفسير بينما فسرها سعديا الفيومى بمعنى فى .

ثالثاً : وفى : « واذكر أنك كنت عبداً فى أرض مصر » [٨] :

لم يفسر رشى هنا « لأن » وفسرها سعديا الفيومى بقوله : « واذكر أنك طالما كنت عبداً بمصر . . . » وقد يؤدى هذا التفسير المعنى المطلوب أو يقترب منه ، ولكن الأفضل أن تفسر هنا بمعنى الظرفية [٩] فيكون المعنى وتذكر عندما كنت عبداً فى مصر . . . الخ .

(١) أرميا ٤٠ : ٢ (٢) ابن شوشان ، جـ ١ ص ٦٣٣ (٣) عدد ١ : ٥٢
(٤) تفسير التوراة لسعديا الفيومى . (٥) ابن شوشان ، نفس المصدر .
(٦) تث ١٠ : ٢٢ (٧) ابن شوشان ، نفس المصدر .
(٨) تث ١٥ : ١٥ (٩) ابن شوشان ، نفس المصدر .

رابعاً : وفى تلك ٢٤ : ١١ :

فإن رشى فى تفسيره أيضاً لم يشر إلى معنى « إلى » فى الفقرة ، بينما هى بمعنى ظرف المكان عند [1] أو بجوار . وترجمها سعديا على أنها تعنى « على » ولعله يقصد عن قرب - قريباً من . فتفيد الظرفية أيضاً .

تلك أمثلة على سبيل المثال لا الحصر لمعانى بعض الحروف التى تعرض لها فى تفاسيره والتى منها تستطيع أن تقول أن رشى فى هذه الناحية كان متأثراً بالسلف أكثر منه مبتدعاً أو ناقلا ، ولا يمكن لإنسان أن يتأثر بشئ ما طالما انعدم عنده الإحساس به . ولهذا فتأثر رشى بتلك المعانى اللغوية لبعض الحروف ، وموقفها فى النص يعطينا دلالة على مدى حسه اللغوى وثقافته اللغوية .

رشى والفعل :

إذا كان رشى فى استخداماته المختلفة للحروف والأدوات كان متأثراً أكثر منه مبتدعاً وأنه اقتفى أثر السلف فى كثير من هذه الاستخدامات مع محافظته التامة على المعنى المطلوب من الفقرة المشروحة إلا فى أحوال قليلة لم يوفق فيها والتى سبق ذكرها ، وإذا كان قد طوع المعنى فى هذه الاستخدامات تبعاً للتفسير ولخدمة النص الدينى لديه ، فإننا نجده فى معالجته للأفعال العبرية يتجه اتجاها آخر يحاول أن يقف فيه مع النحويين على قدم المساواة .

والفعل بصفة عامة من أعقد المسائل فى النحو العبرى ، ومن هنا فقد اهتم رشى به اهتماماً ملحوظاً وحاول أن يضع فى تفاسيره بعض القواعد الثابتة المبنية على فهمه لروح النص الدينى من ناحية ، ودراسته لنحو

(١) ابن شوشان ، نفس المصدر .

اللغة العبرية وفهمه من ناحية أخرى ، فشروحه على العهد القديم تتضمن بصفة خاصة معالجة للفعل العبرى من جوانب مختلفة : من حيث زمنه ، ومشتقاته ، جذر الفعل وخاصة الضعيفة ، الصيغ الفعلية المختلفة والأوزان. هذا إلى جانب ملاحظات جانبية كان يذكرها فى شروحه .

وفى هذه الدراسة قد لا يتسع المجال للبحث فى كل ما أثاره رشى فى شروحه متعلقاً بالأفعال فإنها تحتاج إلى بحث مستقل ، ولذا فأنا أورد هنا أمثلة فقط عن نظرته إلى جذر الفعل ، وكيف تعامل مع الجذور الثنائية والجذور الثلاثية وما قد يكون هناك من أصول ناقصة إلى غير ذلك ، وكذلك أزمنة الفعل واحتمال صيغة الفعل لأكثر من صيغة زمنية .

أولا : جذر الفعل :

عرف رشى فى الأوساط اليهودية بأنه كان مفسراً شعبياً (١) متمكناً من الشريعة اليهودية مفتياً فيها حتى وفد إليه اليهود من أنحاء مختلفة مجاورة لفرنسا يستفتونه ويفتيهم ، وكان منهج رشى المفضل فى الشرح والتفسير هو منهج البشاط الذى يقوم على توضيح المعنى الحرفى للفقرة والذى يتفق مع المفهوم العام للنص ، ولا يلجأ إلى الدراش إلا إذا اضطر إلى ذلك ، فإذا فسر بالدراش نبه إلى ذلك كما فى مقدمته لنشيد الأناشيد (٢) . وكان إذا وجد أن فقرة ما لا يستقيم تفسيرها طبقاً للبشاط ولابد من تفسيرها حسب الدراش ينبه رشى إلى ذلك أيضاً « وبالرغم من احتمال وجود عدة تفسيرات بالطريقة التقليدية اليهودية ، إلا أنه لم يهتم إلا بأقربها إلى المفهوم البسيط للنص ، وعندما كان يغمض عليه المفهوم

(١) The Judaic Heritage p. 140.

(٢) مقدمة رشى لنشيد الأناشيد ، والمعنى : لا تخرج المقرا عن المعنى البسيط ، وعلى الرغم من أن الأنبياء تحدثوا بأقوالهم لمواعظ إلا أنه يجب أن توضع هذه فى مواضعها ونظمها .

والمعنى كان يلجأُ إلى التفسير الوارد فى الأَجادا . . ولذلك لم يسمح لنفسه بإجازة تفسير لا يتفق مع روح النص » (١) .

ومن هنا كانت دقته فى تتبع كلمات النص وأساليبه المختلفة ، فهو فى معالجته للأَفعال فى أَى فقرة من الفقرات نجد أَنه يبحث باستمرار عن الجذر ويتتبعه بالشرح « فهو هنا يضيف إلى أَهمية النصوص عنده فحصه لصرفها وبنائها النحوى حتّى هجاء بعض الكلمات » (٢) . وفى شرح رشى لجذور الأَفعال كان القارئ يحس أَن رشى يعالج هذه الجذور من ناحيتين :

الأُولى : نحوية لغوية وكان يعتمد فى ذلك على ثقافته اللغوية التى اعتمد فيها على علماء النحو واللغة الذين تتلمذ عليهم سواء كان ذلك بطريق مباشر أَو غير مباشر كاعتماده على مؤلفات كل من مناحم بن سروق ودوناش بن ليرط .

الثانية : وربما كانت هى الأَهم عنده وهى الناحية الدينية الوعظية ، فقد كان يوضح أَحياناً أَهمية معنى الجذر فى الفعل ، وماذا يعنى القارئ من هذا الجذر ، فإذا ما أَراد أَن يعظ القارئ ويوضح له لماذا حرم الله الربا فهو يبحث عن جذر الربا وهو N ā š k : فيجد أَنه يعنى : عض أَو لدغ . ومن هذا المنطلق يحذر رشى القارئ من هذا الربا إذ يعتبر أَن الربا المأْخوذ على المال المقروض هو الذى يعض أَو يشبه عضة أَو لدغة الثعبان ، فضحية الثعبان ربما لا يشعر فى البداية بهذه اللدغة إلا أَنه بمرور الوقت

(١) Shereshevisky, EZRA: The Significance of Rashi's Commentary p. 65. J.Q.R. 1963.

(٢) The Judaic Heritage p. 149.

وعندما يسرى السم فى جسده يحس بمدى خطورة هذه العضة . ويضمن رشى تفسيره هذا المعنى (١) :

وهكذا الذى يقترض المال بالربا فإنه لا يشعر إطلاقاً عندما يأخذ هذا المال أنه قد لدغ ، ولكنه بالتدريج عندما تنمو الفائدة ويصبح المال عبئاً عليه يشعر تماماً أنه قد لدغ لدغة الثعبان المتخفى .

وتعرض رشى للبحث فى جذور الأفعال من الناحية النحوية لأهداف دينية كانت أم لغوية شغلت بعض الباحثين وربطوا بينه وبين عالمى النحو الأندلسيين مناحم بن مسروق ودوناش بن ليبرط فى معالجتهما لجذور الكلمات وهل هى أحادية أم ثنائية أو ثلاثية ، وما هو موقف هؤلاء الثلاثة من الأفعال التى فاؤها ألف أو نون والتى لامها هاء ؟ وهل هذه الحروف أصل من أصول الأفعال . وانتهوا إلى القول « بأن مناحم بن سروق لم يعتبر أن النون تكون أحد أصول الكلمة وأن رشى اتبع فى ذلك نفس هذا المنهج إذ لم يعتبر النون حرفاً أصلياً » (٢) . واستشهد على ذلك بتفسير رشى لفقرة : الخروج (٣) ، فقد كتب رشى فى تفسيره Nisltem يقول : « إن النون أصلية ومن جذر الفعل (٤) .

وقد اعتبر انجلندر أن رشى قد تبع مناحم بن سروق فى اعتبار حرف النون فى الأفعال التى تبدأ بنون ليس من الجذر كقول رشى : والنون فيها

---

(١) نور التوراة ، سفر الخروج مع تفسير رشى . والمعنى : الربا . الفائدة . تعتبر مثل لدغة الثعبان الذى يلدغ الإنسان فى قدمه فلا يشعر بها حتى يتورم مكانها فجأة حتى يصل إلى أم رأسه ، وهكذا الربا لا يشعر به الإنسان ولا يلاحظه إلى أن تتراكم فائدته وتزداد أزمته .

(٢) Englander, Henry: Grammatical Elements and Terminologye in Rashi's Commentaries, Hebrew Union College Annual, Vol. XI. p. 374. 1936.

(٣) خر ٣ : ٢٢ (٤) ويقصد هنا أن النون أصلية ومن الجذر .

أصل ، وقال الباحث « إن رشى عندما يستخدم تعبير أساس أو أصل فإنه يعنى أصل ناقص »(١). ويبدو أن انجلندر قد أخطأ فى فهمه هذا التعبير المذكور عند رشى لسببين :

الأول : أنه لم يكمل تفسير رشى للفقرة وما كتبه فى تفسيره من نقد لرأى مناحم إلى أن يصل فى النهاية إلى أن هذه النون أساسية فى الجذور وأن الفعل من وزن فعّل مثل dibber وأن النون مشكلة بحيرق حسب القاعدة كما فى حزقيال (٢) وهذا يوضح خطأ ما ذهب إليه انجلندر .

الثانى : أن انجلندر نفسه قد ذكر مثالا آخر لرشى بقوله : « ولقد فسر رشى Tamas (٣) وكتب رشى يقول : الميم أصل والتاء ناقصة ... الخ . وقد وضع مناحم هاتين الصيغتين كما وضعهما رشى تحت جذر Mas ، Bal (٤) فلو كان يقصد من ذلك إلى أن رشى يعتبر أن الميم أصل ناقص وأن التاء أيضاً غير أصلية لأنها من جذر Bal حسب رأى مناحم فمعنى ذلك حسب قوله أن جذر الكلمة هو حرف السامخ فقط ، وليس ذلك ما ذهب إليه رشى ، ومنه يتضح أن تعبير رشى أصل لا يعنى أبداً أصل ناقص إذ كان رشى ينبه دائماً إلى الجذر الأصلى إذا كان يسقط فى بعض الحالات كما فسر ناحوم ٣ : ١٧ (٥) .

ولا يعنى أن رشى قد تأثر بمناحم أنه كان يتبع منهجه النحوى باستمرار فقد صرح أكثر من مرة أنه يختلف معه فى الرأى على الرغم من أن بعض الباحثين يربطون دائماً بين رشى وبين مناحم ودوناش فى

(١) أى أصل ناقص أو ليس من الجذر . Englander, Henry. p. 374.

(٢) حزقيال ٣٥ (٣) الأمثال ٥٨ : ٩ (٤) انجلندر ، نفس المصدر ص ٣٧٤

(٥) الكتابات المقدسة جـ ٧ ، فيلنا سنة ١٩٠٩ .

انظر أيضاً : ملك ثانى ٤ : ٢ فى تفسيره لكلمة Asok. حيث اعتبر الألف أساسية .

(رشى)

نواحي لغوية مختلفة ، إلا أننا نقول أنه نتيجة لاطلاع رشى على ما كتب هذان العالمان فى النحو قد تشبع ببعض ما أورداه من آراء ، ولكن لا يجب أن نغفل إحساس رشى باللغة كمفسر قدير يعمل جاهداً على إكمال تفسيره من جميع نواحيه . فهو وإن كان « قد تبع مناحم فى اعتباره أن الأفعال التى فاؤها واو ثلاثية الجذور فى مثل : جلس ، نزل إذ يقول رشى أن الياء أساسية فيها » (١) . فإنه قد خالفه فى مواضع أخرى . ويغلب على رشى اتباع نظرية الجذر الثلاثى فى الأفعال والتى سبق أن نادى بها أبو زكريا يحي بن داود الفاسى المعروف بحيوج لكل الأفعال العبرية دون استثناء على عكس ما نادى به مناحم من إرجاعه بعض الأصول إلى جذور ثنائية فيقول حيوج فى ذلك : « أقول أنه لا يكون فعل من الأفعال على أقل من ثلاثة حروف إلا أن يكون قد نقصت منه بعض أشباهه أو حذفت فيقال حينئذ هذا فعل ناقص أو محذوف ، وكان أصله كذا وكذا بدليل وبرهان ، لأن العبرانيين ينقصون ويعوضون من ذلك النقصان » (٢). ولهذا نجد رشى فى تفسيره للخروج ١ : ٢٠ يذكر الصيغ المختلفة للأفعال ثم ينبه إلى أن الياء فى الأفعال نزل ، جلس ، خرج حرفاً ثالثاً فيها ، أى أنها ثلاثية الجذور (٣) .

* * *

---

(١) Englander, Henry: Rashis View of the Week Ayin and F.N .Roots. Hebrew Union Annual V. VII. p. 403. 1930. Ktav Pub. Hause. New York 1968.

(٢) حيوج ، أبو زكريا يحي بن داود الفاسى، المعروف بحيوج : كتاب الأفعال ذوات حروف اللين ، وكتاب الأفعال ذوات المثلين ، بريل . ليدن ١٨٩٧

(٣) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .

وانظر أيضاً : تفسير خر ٢ : ١٠ ، ورأى رشى فى الفعل Masah .

أزمنة الفعل :

وكما اهتم رشى بأصول الكلمات وجذور الأفعال فى تفاسيره ، وربط أحياناً بين الجذور وبين المعنى الدينى الوعظى . كذلك اهتم بالصيغ الزمنية للأفعال وتعرض كثيراً للأزمنة من خلال تفسيره ، وساعده على ذلك ما عرف عنه من دقة فى فحص كلمات النص والوقوف على لغته ، ولذلك فقد أدرك الوظائف الصحيحة لأزمنة الأفعال العبرية ، ومن بين ثنايا التفسير نستطيع أن نجد بعض القواعد اللغوية الثابتة التى توضح صيغة زمنية للفعل ، ففى شرحه لفقرة التكوين (١) نجد رشى بعد أن يوضح المعانى لبعض المفردات يذكر رأيه اللغوى فى زمن الفعل وكيف يتغير هذا الزمن من خلال شرحه ، ومن ذلك نجد أن زمن الفعل عند رشى مرتبط دائماً بالحدث الذى يعبر عنه سياق النص . فالزمن الحالى قد يستخدم للماضى أو المستقبل ، وكذلك المستقبل قد يستخدم أحياناً للتعبير عن الزمن الحالى فى النص كما فى الخروج (٢) فرشى هنا يعطى للفعل Yàvō وهو فى صيغة الاستقبال معنى الزمن الحالى وقد قرر ذلك نتيجة لما يمليه عليه سياق النص نفسه والمعنى المستفاد منه .

وصيغة الاستقبال فى نشيد البحر لموسى عليه السلام تعطى معنى الماضى ، فكما يقول النص (٣) نجد تفسير رشى لصيغة الاستقبال من الفعل Yāšer قد ذكر أن الزمن هنا لا يدل على مجرد الاستقبال ، بل إنه يفيد الحدوث فى الماضى (٤) .

(١) تك ٢٩ : ٣ (٢) خر ١٨ : ١٥

(٣) خر ١٥ : ١ (٤) كتاب نور التوراة : والمعنى : حين رأى موسى المعجزة جال فى خاطره أن يغنى كما قيل فى يوشع عندئذ كلم يوشع الرب . وكذلك بنى بيتاً لابنه فرعون (ملوك أول ٧ : ٨) فكر فى نفسه أن يبنى بيتاً لها . والحال هنا كذلك فقد أنبأته نفسه أن يغنى وقد فعل إذ قال أغنى الرب » .

فصيغة الاستقبال فى هذا الفعل أفادت معنى الماضى باعتبار الحدث قد انتهى فعلا حسبما فسره رشى . وهنا يتفق مع ما ذهب إليه سعديا الفيومى فى تخريج هذا الفعل ، إذ أن الفعل عنده أيضاً لا يفيد الاستقبال بل يفيد معنى الماضى فى تفسيره لهذه الفقرة يقول : « حينئذ سبّح موسى وبنو إسرائيل بهذا التسبيح لله . . . إلخ » (١) وما ذهب إليه رشى فى مثل هذا الفعل صحيح إذ يمكن التعبير عن الحدث بأكثر من صيغة زمنية .

ويلفت رشى نظر القارئ باستمرار إلى أزمنة الفعل ويربط بينها وبين أحداث النص وما يفهم منها . وقد يكرر ذلك فى أكثر من فقرة فإذا أحس بالتكرار نجده يشرح ذلك دون تفصيل أو دون اقتباس من فقرات أخرى تؤيد رأيه (٢) .

ولم يقتصر رشى فى معالجته لغة النص على الفعل وأزمنته وصيغه المختلفة ، بل إنه تعرض فى تفسيره لكثير من المشاكل اللغوية التى قد تصادفه أثناء تفسيره فهو يشير مثلا إلى الأوزان المختلفة للأفعال وإلى ما يكون منها ناقصاً (٣) ثم يذكر الأفعال ويأتى ببعض المشتقات منها (٤) ، كما يوضح فى شرحه للمفردات ما إذا كانت الكلمة مضعفة أو غير مضعفة (٥) ويركز بصفة خاصة على أهمية الحركات الصوتية فى الفعل ويبين دورها فى تغيير وزنه (٦) .

ومما تقدم يمكن القول بأن رشى المفسر قد تفاعل مع لغة النص بهدف التأكيد على المعنى الدينى والتشريعى فيه ، ولم يكن يتبع المنهج السائد فى عصره فى فرنسا على وجه الخصوص وهو منهج الدراش الذى كان يعتمد

(١) تفسير سعديا للتوراة .

(٢) انظر تك : ٢٤ : ٤٥ — عدد ٩ : ١٥ ، ٢٣ : ٢٣ — ملوك أول ١١ : ٧

(٣) خز ١ : ٢١

(٤) إستير ٢ : ٧ .

(٥) تث ٣٢ : ٥

(٦) خر ١٩ : ٢٤ ، ٢٤ : ١٨ .

على مجرد الوعظ والإرشاد وإيصال المعنى الدينى إليه مستمداً مادته من الأجادا والمدراشيم ، وقد خالف رشى هذا المنهج فى معظم تفاسيره واتبع منهج البشاط الذى يركز على توضيح المعنى الحرفى للفقرة بالارتباط بالمفهوم العام للنص مستخدماً فى ذلك اللغة فى تفسير الألفاظ وبهذا نجد أن رشى :

أولا : قد تعامل مع أجزاء الجملة كلها فلم يترك جزئية تحتاج إلى شرح أو تفصيل فى لغتها إلا وأفرد لذلك مكاناً فى تفسيره ، وضح ذلك فى استخداماته للحروف بمعانى مختلفة دون أن يكون هناك مساس بالمعنى الدينى للنص ، فهو كمفسر دينى ملتزم التزاماً كبيراً بهدف معين جعله يخرج بهذه الأدوات عن المعنى الشائع لها متأثراً إلى حد كبير بالسلف من علماء النحو واللغة فى هذا الشأن .

ثانياً : ارتباط رشى بالنص الدينى ، وإيمانه بقدسيته جعله يربط بين المعنى التعليمى والإرشادى وبين المفهوم اللغوى للمفردات ، إذ ربط بين ما يفيده جذر الكلمة من معنى فى شرحه لتحريم الربا كما تقدم .

ثالثاً : لم تكن لغة رشى فى كل ذلك غريبة لا تقرها المعاجم بل حاول أن تكون لغته بسيطة سهلة يفهمها جمهور اليهود فى عصره خاصة وأنه كان يدرك أن العبرية لم تكن متداولة وليست لغة حديث يومى ، ولعل بساطته فى الشرح هو الذى جعل اليهود يسمون تفاسيره بالتفاسير الشعبية (١) .

ورغم هذه البساطة التى عرفت عن رشى فى شرحه لنصوص العهد القديم إلا أنه مع ذلك كان أكثر تحرراً من السلف فى استخداماته اللغوية وكان أكثر تأثراً منهم فى تطبيق خصائص لم يشهدها التفسير اليهودى من قبل كما سنرى فيما بعد .

(١) The Judaic Heritage. p. 148.

الفصل الثاني

التفسير بالمأثور

يعتمد التفسير بصفة عامة وأساسية على عاملين رئيسيين ينتفى التفسير بغياب أحدهما ولا تتم العملية التفسيرية إلا بهما مجتمعين وهما :

أولا : النص :

والنص فى التفاسير الدينية بصفة خاصة غالباً ما يكون نصاً موحى به من عند الله سبحانه وتعالى إلى نبى يبعثه الله برسالة إلى قومه أو نص قريب (١) منه فى المنزلة يقدسه القوم الذين يؤمنون به فقط ولا يعتبر مقدسا عند غيرهم . فالقرآن الكريم هو النص الدينى المقدس الذى أوحى به الله سبحانه وتعالى إلى رسوله الكريم ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ، وضمن له البقاء والدوام فقال جل شأنه « إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » (٢) وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة الإسناد والرواية بصفة خاصة تكاد تقترب فى منزلتها من النص القرآنى باعتبارها صادرة عن نبى لا ينطق عن الهوى .

ثانياً : المفسر :

وهو الإنسان الذى وهبه الله مقدرة على تفهم معانى النص ودرجة سامية من الروحانية تجاه المغزى المطلوب من هذا النص ويستطيع أن ينقل أحاسيسه بمضمون النص ويوضح المطلوب منه إلى جمهور المؤمنين به مستعيناً

---

(١) من هذه النصوص التى يعتقد البعض أنها كتب مقدسة الفيدا الهندية و الافستا الفارسية (انظر : الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام الدكتور على عبد الواحد وافى . ص١٢٧-١٧٢

(٢) سورة الحجر : ٩ .

فى ذلك بكافة الوسائل المشروعة التى قد تعينه على تفسير وشرح المعنى المطلوب وما قد يكون غامضاً فى أذهان الناس .

فمهمة المفسر الذى يتعرض لشرح نص من النصوص تختلف من نص إلى آخر ، فمهمة المفسر الدينى أشق وأصعب عن مهمة مفسر نص أدبى ، أو قانونى نظراً لما ينطوى عليه النص الدينى من قواعد وأحكام وشرائع وأوامر ، ونواهى ترتكز عليها ديانة النص وتعتبر من عمد الدين . لذلك فهى تحتاج إلى دقة كبيرة وسعة اطلاع وموهبة روحية فى شرحها .

ومن هنا برزت الحاجة فى الفترات التى يبتعد فيها النص عن وقت نزوله إلى أقوال السلف وما أثر عنهم فى شرح ما يتضمنه من شرائع وأحكام ، ومدى تفهمهم لهذا النص وخاصة أولئك السلف الذين صاحبوا صاحب الرسالة الذى أوحى إليه بهذا النص . ومن هنا أيضاً اصطلح على أن المأثور من القول هو ما يتناقله الخاف عن الساف والحديث المأثور هو الحديث الذى يتناقله الخلف عن السلف .

ومن هنا أيضاً اصطلح على أن التفسير بالمأثور يشمل « ما جاء فى القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته ، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم »[1] .

إذاً فأهم ما يعتمد عليه المفسر فى تفسيره هو تفسير القرآن بالقرآن وفى ذلك يقول ابن تيمية : « فإن قال قائل فما أحسن طريق للتفسير ؟ فالجواب : إن أصح الطرق فى ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن . فما أجمل

(١) التفسير والمفسرون . ص ١٥٢

فى مكان فإنه قد فسر فى موضع آخر ، وما اختصر فى مكان فقد بسط فى موضع آخر » (١) . وهذا أمر قد لا يختلف عليه جمهور المفسرين ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض والذى يعتبر أول مراحل التفسير ، ولذا قيل أن « المرحلة الأولى لتفسير القرآن والنواة الأولى التى بدأ بها تتركز فى القرآن نفسه ، وفى نصوصه نفسها » (٢) .

فإذا غمض المعنى أو استشكل الحرف من القرآن كان البيان فى أقوال الرسول الكريم ثم الصحابة والتابعين ، وإن كانت بعض الآراء تتحفظ فى ذلك وتقول بعدم إلزام أقوال التابعين لغيرهم إذ أن أقوالهم ليست بحجة فى التفسير ، إلا أن ابن تيمية يرد على ذلك بقوله : « وهذا صحيح . أما إذا اجتمعوا على الشىء فلا يرتاب فى كونه حجة فإن اختلفوا فلا يكون قولهم حجة على بعض ، ولا على من بعدهم ويرجع فى ذلك إلى لغة القرآن أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة » (٣) . ولعل هذا الإجماع الذى اشترطه ابن تيمية هو ما قصده البعض بقوله : « وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى » (٤) .

إذاً فالمأثور فى التفسير أساساً يقوم على المرويات الصحيحة السند فى سلسلة تطول أو تقصر إلى أن تسند فى النهاية إلى متلقى الوحى أو صحابته أو التابعين لهم طالما أجمعوا على أمر من الأمور . أما تفسير القرآن بالقرآن نفسه فإنه ولو أنه أثر صحيح وقوى لأنه النص نفسه إلا أنه يعتبر أسلوباً قائم بذاته لا يدخل فى باب المأثور من القول وإنما هو من باب تفسير الكتاب بعضه ببعض .

(١) ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقى الدين أحمد : مقدمة فى أصول التفسير ص٣٢ ، الطبعة الثالثة ، المطبعة السلفية . القاهرة ١٩٧٧

(٢) جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن ج ١ ص ١ ، مكتبة الخانجى ١٣٧٤ هـ .

(٣) ابن تيمية : المصدر السابق . (٤) تفسير التحرير والتنوير ص ١٧ ج ١

فإذا كانت أحاديث الرسول الكريم وما قام بتوضيحه فيها للمسلمين لمعانى القرآن الكريم ولأمور الدين امتثالا لقوله تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » [1] . هى من أعمدة المأثور فى التفسير القرآنى . وإذا كانت أقوال الصحابة باعتبارهم مصاحبين لصاحب الدعوة ومبلغ الرسالة وعاصروا معه فترات الوحى فى حينها ، ولما كان لهم من منزلة عند رسول الله لعلمهم وتفهمهم وغيرتهم على أمور دينهم هى أيضاً من المأثور فى التفسير ، ثم يأتى أخيراً أقوال التابعين بشرط إجماعهم على الرأى السليم الذى يوافق القرآن الكريم والسنة .

فإذا كان ذلك هو ما اصطلح عليه بالمأثور فى التفسير الإسلامى الذى اعتمد عليه أئمة المفسرين وعلى رأسهم محمد بن جرير الطبرى فى القرن الثالث الهجرى ، فماذا يمكن أن يعد مأثوراً فى التفسير اليهودى ؟

المأثور فى التراث الدينى اليهودى :

يعتبر التراث الدينى كله قائم على دعامتين رئيسيتين تفرعتا وانتشرتا بفضل مجهودات طبقات المفسرين والشراح فى المراحل الأولى لجمع هذا التراث وتدوينه .

الدعامة الأولى : نص يؤمن اليهود بأنه النص الذى أوحى به إلى سيدنا موسى عليه السلام مكتوباً فى الألواح : وهو النص الذى اصطلح على تسميته التوراة أو الشريعة ، وهذا النص كما يقول أحبار اليهود قد نزل مدوناً ولذلك أطلق عليه التوراة المكتوبة .

---

(١) النحل : ٤٤

الدعامة الثانية : وهى تلك النصوص الهائلة التى وضعها السلف من أحبار اليهود منذ عصر النساخ وما تلى ذلك والتى تناولتها طبقات الشراح من الأموراثيم فيما بعد وتم تدوينها فى التلمود .

وينقسم اليهود أنفسهم تجاه هذه النصوص إلى فِرَقٍ مختلفة يقف الفريق الأول منهم وهم يشكلون الغالبية العظمى — موقف المؤمن المؤيد لهذه النصوص وما تتضمنه . معتقدين أنها ليست من صنع البشر وإنما أنزلها الله سبحانه وتعالى أيضاً على سيدنا موسى مشافهة غير مدونة ، وأنها التوراة الثانية ولذلك يطلقون عليها التوراة الشفوية (١) والربانيون هم قوام هذا الفريق الذى يؤمن بصحة هذه النصوص مروية فى سلسلة من الأحبار تصل إلى متلقيها وهو موسى . وأصبح الإيمان بهذه المرويات الشفوية يشكل ركناً أساسياً فى العقيدة اليهودية ، وأن هذه المرويات لا تقل منزلة عن النص المكتوب ، بل قد غالى بعضهم فأعطاها الأهمية الأولى ، وعوملت معاملة التوراة المكتوبة حتى أنه وجدت منها بعض النصوص أطلق عليها النصوص الخارجية « البرايتا » لم تدون ضمن ما دونوه تماماً كما اعتبرت نصوص الأبوكريفا نصوصاً غير قانونية لم تتضمنها النسخة العبرية .

أما القراءون من اليهود فهم الفرقة المعارضة فى تقبل هذه النصوص ، والتى أعلنت فى القرن الثامن والتاسع الميلادى أن موسى لم يتلق من النصوص سوى التوراة المكتوبة فقط ، ولذلك فقد « رفضت العنعنات

(١) التوراة الشفوية :

يعتقد اليهود أن تراثهم الدينى ممثلا فى نصين : النص الأول يطلقون عليه التوراة المكتوبة وهى التوراة التى نزلت على سيدنا موسى وأن الله قد أنزل ألواحها مكتوبة من عنده ، والثانى التوراة الشفوية وأن الله قد قالها لموسى مشافهة وأمره أن يبلغها أيضاً مشافهة ولا يدونها . وانقسم اليهود حول ذلك الاعتقاد إلى فرق ما بين مؤيد ومنكر له .

الحبرية ، والمرويات الشفوية التى تناقلها التناءون فى المشنا ، والأموارئيون فى التلمود وكفرت بها ، وجعلت المرجع الأول والأخير فى الدين هو النص »(١) . المكتوب المسمى المقرا . وربما تكون هذه الفرقة رغم تشددها الواضح فى عدم الإيمان بالعنعنات الحبرية تعد أكثر تساهلا من مجموعة أخرى من اليهود لا يؤمنون من التراث الدينى اليهودى كله سوى بأسفار موسى الخمسة فقط ويضيفون تساهلا منهم - سفر يوشع بن نون باعتباره قد عاصر موسى وخلفه فى قيادة بنى إسرائيل من بعده . ووصل بهم الأمر إلى حد الانشقاق عن الإجماع اليهودى (٢) .

هذه المرويات والقائمون عليها شغلت فى تاريخ التراث الدينى اليهودى أجيالا متعاقبة حتى تم تقييدها وتدوينها ، وأرسيت بذلك قواعد الديانة اليهودية ، وبإتمام التلمود أغلق باب الاجتهاد فى هذا الدين تقريباً ولم يفتح من جديد إلا فى فترات انشقاق اليهود على أنفسهم إلى فرق آمنت بعضها بالمرويات وأصبحت فى نظرها مكملة للنص المنزل ، ولم تؤمن الأخرى بها وتمسكت بالنص نفسه . وهنا يمكن أن نتساءل إلى أى مدى يمكن اعتبار هذه المرويات الحبرية تكوّن لدينا المأثور الدينى فى التفسير ؟

لقد رأينا دقة المسلمين فى تعريف المأثور الإسلامى فى التفسير وكيف حددوه ، حتى أنهم اعتبروا أقوال التابعين من قبيل المأثور الذى لا يقوم حجة فى التفسير ، وأعلن بعضهم صراحة بعدم اعتبار مرويات التابعين من قبل المأثور وإن كان البعض قد خلف من حدة هذا الرأى واشترط الإجماع فى الآراء أساساً لقبول مروياتهم .

---

(١) الفكر الدينى : ص ٢٩٥ .
(٢) أنظر : السامريين فى الفرق اليهودية .

فإذا تجاوزنا النص الديني اليهودى – وهو العهد القديم – وما أثير حوله من آراء وشكوك حتى من اليهود أنفسهم حول صحة نسبة بعض أسفاره إلى قائليها ، وصحة نسب بعض الأسفار إلى موسى نفسه وأنه لم يقل بذلك لأسباب كثيرة ذكروها (١) ، مما يمكن أن يخرج بالنص المتداول الآن عن كونه نص موحي به . إذا تجاوزنا ذلك إلى تلك المزويات الحبزية ، نجد أن قضية المأثور فى الفكر الديني اليهودى تختلف كثيراً فى جوهرها وأسسها عن المأثور فى الفكر الإسلامى ، فلو تتبعناهما بالمقارنة لوجدنا كما قلنا أن المأثور الإسلامى لا يخرج عن كونه أقوال الرسول الكريم وصحابته المعاصرين له والذين لازموه منذ بداية الرسالة إلى أن صعد إلى الرفيق الأعلى ، ثم بعد ذلك أقوال التابعين بإجماع .

وفى الفكر الديني اليهودى فإننا نفتقر إلى أقوال موسى عليه السلام الصحيحة السند حتى الضعيفة السند منها ليس لدينا منها شيء إلا إذا اعتبرنا النص المكتوب هو أقوال سيدنا موسى رغم التشكك فى صحة نسبته – وهنا نفتقد النص الأصلى الذى تقوم العملية التفسيرية أساساً عليه ، ويرجع افتقادنا لأقوال الرسول (موسى عليه السلام) هنا إلى هذا البعد الزمنى الكبير بين موسى وصحابته وبين بداية عصر تدوين هذا المأثور الديني الأمر الذى يستحيل معه الاحتفاظ مشافهة بهذه الأقوال طوال هذه الحقبة الطويلة من ناحية وللتشتت والسبي الذى عاناه اليهود خلالها من ناحية أخرى .

من هنا يمكن القول بأنه لا يبقى لدينا سوى أقوال التابعين بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إنها أقوال تابعى التابعين ، وهذه على ما علمنا

---

(١) انظر المدرسة النقدية فى التفسير .

لا تقوم حجة على الآخرين فى التفسير إلا بالإجماع وهو ما لم يتوفر لليهود فى تاريخ الفكر الدينى لانقسامهم على بعضهم .

فإذا تجاوزنا ذلك كله واعتبرنا أقوال تابعى التابعين من أجيال الرواة والشراح والمناطقة اليهود تشكل المأثور الدينى فى تفسير النص بعد عصر التلمود وما تلى ذلك من مدارس التفسير الدينى حتى عصر رشى . نجد أن هذا المأثور فى تفسير رشى يشكل كماً هائلا من التراث يمكن الوقوف عليه بتتبع رشى فى تفسيره للعهد القديم كما يلى :

أولا : المأثور عن أحبار المشنا والتلمود :

من السمات الواضحة فى تفسير رشى أنه لم يكن شديد التعصب لرأيه أو لرأى معين ، أو متمسكاً بمنهج محدد فى شرحه وتفسيره للنص ، فإذا ظهر أنه يفضل منهجاً على الآخر فإنما ذلك عنده دون تحيز له ، وربما يرجع ذلك إلى أنه كحاخام معلم يبحث باستمرار عن الوسائل التى تدعم وتؤكد تفسيره جعله يختار ما يراه صالحاً لتأصيل المعنى وتعميقه فى النفوس ، وهذا ما دفعه إلى أن يغلب على تفاسيره البساطة والشعبية . فهو باستمرار يتتبع المعنى البسيط للفقرة ، فى إطار المعنى العام لسياق النص كله ، ولذلك فهو يتبع كل الوسائل المتاحة له ليحقق ما يهدف إليه ، فهو ملم إلماماً تاماً بقواعد اللغة وتراكيبها النحوية ، دارس للعهد القديم دراسة فاحصة مكنته من أن يستعين فى تفسيره بالفقرات المتشابهة ، كما أن مضمون النص نفسه ، وما يحيط به من خلفية تاريخية تتعلق به كانت من الأمور الواضحة بالنسبة له ، وقد تنبه رشى لما يتضمنه أسلوب العهد القديم من صور أدبية وبلاغية تماماً كما كان يفعل المسلمون فى دراستهم لأسلوب القرآن الكريم وإعجازه .

ورغم تتبع رشى للمعنى البسيط ، فإنه وجد نفسه مضطراً إلى أن يستخدم المنهج الآخر وهو منهج الدراش والذى كان سائداً فى القرن الحادى عشر وبصفة خاصة فى البلاد المسيحية (١) وأحس بعدم إمكانه تجاهل هذا الدراش واعترف بنفسه بذلك فى أكثر من موضع خاصة عندما لا يجد مناصاً من استخدامه . « وكقاعدة عامة فإنه عندما لا يناقض الدراش النص فإن رشى يتبنى هذا التفسير وإذا كان هناك أكثر من تفسير دراشى فإنه يختار التفسير الذى يناسب المعنى البسيط » (٢) .

وعلى أى حال فهو فى استخدامه لأى من هذين المنهجين فى التفسير فإنه كان يعتمد باستمرار على التراث بشتى ألوانه وفى مقدمته ما أثر عن أحبار المشنا والتلمود ، وأسلوب رشى فى الاستعانة بهذا المأثور كان متنوعاً يمكن أن نتلمسه فيما يلى :

(١) يأخذ المعنى العام المستفاد من مأثورات علماء المشنا والتلمود دون ذكر من ينسب إليهم هذا القول أو حتى عنعنة مبتورة ، وإنما كان يكتفى بأن يقول : قال أحبارنا ، روى حكماؤنا ، فسر أحبارنا إلى غير ذلك مما يوحى بالإجماع . ففى شرحه للفقرة الأولى من نشيد الأناشيد(٣) يقول : « روى حكماؤنا . . . الخ »(٤) فهو هنا يذكر المأثور من القول دون أن يحدد مصدره أو قائله ولا سند فى روايته ، ويتردد ذلك كثيراً فى تفسيره خاصة فى تلك الفقرات التى لا تحتاج إلى توضيح قضية من القضايا أو استنباط حكم من الأحكام والتى يغلب فيها استخدامه للدراش من ذلك تفسيره لفقرة : « وهكذا تحدث موسى إلى بنى

---

(١) Rashi and the Christian Scholar, p. 24.

(٢) Rashi p. *111*.

(٣) نشيد الأناشيد ١ : ١ .

(٤) تفسير رشى لنشيد الاناشيد والمعنى : روى حكماؤنا أن كل كلمة سليمان الواردة فى نشيد الاناشيد مخصصة لسليمان .

إسرائيل . . . الخ »[١]. ففي تفسيره لهذه الفقرة وبعد أن يسهب في شرح معنى المصطلح الوارد في النص وما سمعه من أقوال باروخ بن إليعازر - الذي يبدو أنه كان معاصراً له - في هذا الشأن . نجده يقول : « وقد فسر حكماؤنا »[٢] .

وكان رشي على علم تام بما يتضمنه المأثور من تفاسير السلف من أجادا مرتبة ومنظمة وموجودة في عديد من الكتب التي وضعت في هذا الشأن ولذلك كان رشي يشير إليها ليفهم القارئ بصورة أكثر تلطفاً أنه على علم بكل ألوان التفسير السابقة وما فيها ومع ذلك فله رأيه المستقل أحياناً ، وأنه يأخذ منها ما يراه ملائماً لمعنى الفقرة ، وكان لا يتحرج في أن يعلن ذلك في شرحه فيقول في شرحه لفقرة التكوين ٣:٨[٣] .

وكانت أقوال الأحبار التي يعتمد عليها رشي تتضمن أحياناً هذه الأجادا وكان بدوره يضمنها تفاسيره ولو بصورة مختصرة ومن قبيل ذلك تفسيره لفقرة استير[٤] ففي هذه الفقرة كان على رشي المعلم أن يوضح للقارئ سبب رفض الملكة « وشتي » المثول بين يدي الملك ، ولذلك فقد أحس بحاجته إلى المأثور من أقوال السلف عسى أن يجد في أقوالهم سبباً لذلك ، ولذلك قال إن أحبارنا قد قالوا بأن مرض الجزام قد تمكن منها[٥] . فرشي هنا قد أورد هذا المدراش الأجادي في شرحه لأنه أحس

---

(١) خر ٦ : ٩

(٢) نور التوراة ، والمعنى : وفسره حكماؤنا . . وانظر في ذلك أيضا : خروج ١٥ : ١

(٣) النور الكبير . . والمعنى : هناك كثير من المدراشيم الأجادية قد نظمها أحبارنا في أماكنها المناسبة في برشيت ربا وسائر المدراشوت غير أنني لا أفسر إلا حسب المعنى البسيط للمقرا وحسب الأجدا التي تشرح ألفاظ المقرا تبعاً لموضعها . . . .

(٤) استير ١ : ١٢

(٥) انظر : مقراوت جدولوت . والمعنى : قال أحبارنا لأن الجزام قد تمكن منها فإذا رفضت هلكت . وذلك بسبب أنها كانت تجرد بنات إسرائيل من ملابسهن وتجبرهن على العمل وهن عرايا في يوم السبت . لذلك كتب عليها أن تتعرى في يوم السبت .

بضرورته . والواقع « أن استخدام رشى للدراش يجب أن يعتبر ميزة عنده فقد أوحى إلى معاصريه جماهيرهم وعلمائهم بعدد كبير من الأساطير والآثار التى تبنتها الجماهير ودخلت فى أعماقها » (١) . خاصة وأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم فى عزلة بعيداً عن وطنهم ويكادون ينطوون على أنفسهم فى بلاد الشتات سواء كان هذا الانطواء من صنع أنفسهم أو نتيجة إجبار وهم « إذا ما أجبروا على الانطواء والعزلة فإنهم يتجهون إلى تراثهم الربانى فيتخذونه دليلا لهم ومنهجاً » (٢) .

٢ - كان رشى فى اعتماده على المأثور من أقوال الحكماء متنوع الأسلوب كما ذكرنا فبينما رأيناه يذكر أقوال هؤلاء جملة بقوله قال أحبارنا أو فسر حكماؤنا ، نجده هنا ينسب القول لصاحبه مباشرة وكثيراً ما كان ينتهج هذا الأسلوب خاصة فى المواضع التى يتطلب الشرح فيها حسم أو تأكيد لأقواله حتى أنه كان يكتفى أحياناً بما يورده من المأثور ولا يزيد عليه . ففى تفسيره لفقرة نشيد الأناشيد السابقة نجده يعتمد كلية على قول مأثور عن الحبر عقيبا فيقول : « قال الحبر عقيبا » (٣) .

وفى تفسيره أيضاً لفقرة التثنية (٤) نجده يضيف إضافة جديدة ليست فى النص ، فبعد أن رأى تحذير الله لبنى إسرائيل من أن ينتهجوا نهج عبدة الأوثان الذين يحرقون أبناءهم وبناتهم قرباناً لأوثانهم نجده

---

(١) Liber, Maurice. Rashi p. 124.

(٢) The Jewish life in the Middle Ages. p. 341.

(٣) تفسير رشى لنشيد الأناشيد . والمعنى : وقد قال ربى عقيبا لم يكن العالم جديراً بالاهتمام كما كان فى اليوم الذى منحت فيه إسرائيل نشيد الأناشيد إذ أن جميع المكتوبات مقدسة إلا أن نشيد الأناشيد قدس الأقداس .

(٤) تث ١٢ : ٣١

يضيف إلى هؤلاء أناساً آخرين فقال : « كذلك آبائهم وأمهاتهم »[١] ويبدو أنه أحس بغرابة هذه الإضافة الجديدة، فالنص قد ذكر حرق الأبناء فقط ، أما أن يضحى الإنسان بأبيه وأمه فذاك أمر يحتاج منه إلى سند قوى يعتمد عليه وهنا يلجأ رشى للمأثور من أقوال الحبر عقيبا أيضاً فيقول : « قال رابى عقيبا »[٢] وتعبير وأكله فى قول عقيبا يبين منتهى القسوة والوحشية عند عبدة الأوثان فإحراقهم لأولادهم وآبائهم وأمهاتهم لا يقل قسوة ووحشية عن ذبحهم وأكل لحومهم . وكان رشى يعتمد كثيراً على المأثور عن الحبر عقيبا [٣] .

ومن المعلوم لدى الجميع أن اليهود فى العصور التى تلت عصر حكماء التلمود كانوا يعتمدون فى شئونهم الدينية اعتماداً كلياً على ما أثر عن هؤلاء الأحبار ، بل نكاد نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إن التراث الدينى اليهودى كله يكاد ينحصر فى هذا المأثور وما ترتب عليه من دراسات ، وأنه كان يعتبر السند الأول لأى مفسر وفى أى عصر ، فلو ألقينا نظرة على ما أنتجته مدرسة الجاءونيم فى كل من بابل وفلسطين لوجدنا أنهم كانوا يعتمدون على هذا التراث ، وما أقيمت مدرستا سورا وبومباديثا إلا لدراسة هذا المأثور ، وحركة التفسير لديهم بل وبعدهم ممثلة فى القيروان والأندلس كادت تحصر أعمالها فى شرح وتبسيط التلمود أكثر من العهد القديم ، ولعل ذلك يرجع إلى أن التلمود يحدد الشريعة العملية لديهم ويوضحها أكثر من التوراة ولهذا فإن رشى كان دائماً يذكر ويضمن تفاسيره ما أثر عن هؤلاء الحكماء ولا يكاد يخلو تفسيره من

(١) تفسير رشى ، المصدر السابق والمعنى : وكذلك آبائهم وأمهاتهم .
(٢) الأسفار الخمسة ، والمعنى : قال ربى عقيبا أننى رأيت أجنبياً (وثنياً) ، يقيد أباه أمام كلبه ويأكله (وربما يقصد يحرقه ، ولعل المقصود أيضاً من كلبه صنمه أو معبوده الذى يحتمل أنه على شكل كلب) . (٣) انظر : تث ١٨ : ١٠

ذكر لأقوالهم سواء بذكرهم جماعة كما رأينا ، أو ذكر بعضهم صراحة ، فهو قد طبق أساليب الحبر إسماعيل فى تفسير التوراة [١] والمعروفة باسم أساليب الحبر إسماعيل [٢] كما اقتبس المأثور عن راب وشموئيل وما كان يحدث بينهما من اختلاف فى الرأى أحياناً . فنى تفسيره لفقرة الخروج [٣] نجده أولا يبدأ بذكر اسم كل من راب وشموئيل ثم بعد ذلك يذكر رأيهما فيما إذا كان هذا الملك جديد فى الحكم أم لا فيقول : إن الحبرين راب وشموئيل قد ذكرا . . . الخ [٤].

ونلاحظ فى تفسير بقية هذه الفقرة خبرة رشى المعلم التاجر الذى يجوب الأسواق ويختلط بالناس ويقف على طبيعة نفوسهم حيث يقول : « تفسيراً لعبارة (لا يعرف يوسف) فى هذه الفقرة [٥] (ادعى أنه لا يعرفه » فأراد رشى هنا أن يقول إن هذا الملك الجديد كان يعرف يوسف جيداً إلا أنه ادعى عدم معرفته . وتلك أحيانا طبيعة النفس البشرية إذا أرادت مثل هذا . وتلك الملاحظة من رشى تؤكد دقته فى فحص النص وشرحه شرحاً بسيطاً متكاملا .

وعلى الرغم مما عرف عنه من دقة فى تفسيره إلا أنه قد تساهل أحياناً فى التمسك بهذه الدقة الأمر الذى يؤخذ عليه كمفسر له مكانته بين المفسرين بل وصاحب مدرسة فى التفسير امتد أثرها إلى ما بعد القرن الثالث عشر الميلادى ومن أمثلة ما وقع فيه أنه باعتماده على المأثور من

---

(١) انظر تفسيره للتكوين ١ : ١٣ ، خروج ١٢ : ١٥ ، خروج ٢٠ : ٢٢

(٢) انظر أساليب التفسير .

(٣) خروج ١ : ٨

(٤) نور التوراه والمعنى : راب وشموئيل . احدهما يقول جديد فعلا ، والآخر يقول انما تجددت قراراته و أوامره .

(٥) المصدر السابق . والمعنى : جعل نفسه كأنه لا يعرفه (ادعى أنه لا يعرفه) .

أقوال السلف لم يكن يوضح مصادره فى تفسيره وأحكامه التى يصدرها وهذا يعيبه منهجياً إذ أن عدم ذكر المصدر يوهم القارئ أن ذلك القول ليس مأثوراً أو مروياً عن سلف وإنما هو تفسير رشى وتلك أقواله وذالك لأنه لم يتعود منه فى معظم الأحيان عدم ذكر ما أخذ عنهم مما يؤكد اللبس لدى القارئ فى التفسير وبصفة خاصة وأن تفسيره كان يعرف فى الأوساط اليهودية بأنه تفسير شعبى فى متناول يد وعقلية محدودى الفكر والثقافة. ففى تفسيره لفقرة : « لا تعيش العرافة » (١) نجد رشى يأتى بالحكم القضائى على تلك العرافة (المنجمة) دون أن يوضح مصدر هذا الحكم (٢)

فأسلوبه فى شرح هذه الفقرة غامض إذ لم يرجع المأثور هنا لمصدره أو على الأقل إلى أى مصدر قريب منه يكون قد أخذه منه . وربما ذلك ما دفع المشرفين على طبع تفاسيره بعد ذلك إلى أن يزيلوا منها مثل هذا اللبس ويؤصلوا ما ورد فيها من أقوال ، ويردوها إلى مصادرها خاصة تلك التى تخلوا من ذكر لأسماء الأشخاص والأسفار (٣) . ومما يؤخذ على تفسيره أيضاً أنه كان يورد أحياناً آراء السلف ويذكر ما قد يكون بينها من خلاف فى الرأى وينسب إلى كل منهم أقواله إلا أنه لم يكن يحسم هذا الخلاف كما فى تفسيره لفقرة الخروج ٢٢ : ١٤

ولعل كثرة أسماء المفسرين والشراح من أحبار المشنا والتلمود كانت تدفع رشى إلى أن ينقل عنهم مضمون ما ذكروه دون إشارة إلى أى منهم ،

(١) خروج ٢٢ : ١٧

(٢) نور التوراة . والمعنى : العرافة لا تعيش . وإنما تقتل أمام المحكمة سواء فى ذلك الرجال أو النساء ولو أن النص ذكر النساء بالعرافة .

(٣) فى بعض الطبعات المتأخرة لتفسير رشى نجد ضمن ثنايا التفسير نفسه إرجاع الأقوال إلى مصادرها الأصلية ، فنى طبعة سنة ١٩٤٤ م بنيويورك لتفسيره للأسفار الخمسة نجد مثل هذا التحقيق . وفى هذه الفقرة نجد الحكم صادر فى السنهدرين ٦٧

وقد لا يشكل هذا مشكلة فى التفسير إذا لم يكن هناك تضارب فى الأقوال أو الآراء ، أو يتعلق الموضوع بحكم شرعى أو قضائى ، أما إذا حدث اختلاف فى الآراء فمهمة المفسر تنبيه القارئ أو السامع إلى رأى كل فريق وحسم الخلاف بينهما بصورة أو بأخرى ، إلا أننا نجد رشى يتجنب ذلك أحياناً ولا يزج بنفسه وسط هذا الاختلاف ولا يحسم الأمر بينهما . فنى تفسيره لفقرة التثنية (١) نجده بعد أن يشرح لفظة Lākowah شرحاً لغوياً مبيناً أنها اسم مفعول مثلها فى ذلك مثل Zakōr Šamōr يأخذ بعد ذلك فى التفسير (٢) فرشى فى تفسيره لهذه العبارة لم يذكر لنا من هم أصحاب الرأى الأول ، ومن هم أصحاب الرأى الثانى ، وأى الفريقين يرجح رأيه عنده ؟ ولماذا ؟ هذه الاختلافات فى الآراء تحتاج دائماً من المفسر أن يضع فيها رأياً قاطعاً أو يرجح أحدهما على الأقل . وهذا وإن كان قليلا فى تفسير رشى إلا أنه يؤخذ عليه عدم التنبه له خاصة كما قلت أنه أحياناً يكون الأمر متعلقاً بحكم قضائى أو شرعى .

ومع ذلك فإنه أحياناً كان يحسم مثل هذه الخلافات ، ويدلى برأيه فيها مرجحاً أحدهما على الآخر ، أو رافضاً لكليهما مؤكداً رأيه بدليل إن احتاج الأمر إلى ذلك ويعلق ذلك صراحة فى تفسيره . فعند تفسيره لفقرة استير (٣) نجد رشى بعد أن شرح المقصود بعبارة « رجل يهودى » طبقاً لما يقصد منها فى الفقرة وأنها لفظة كانت تطلق على كل من سبى مع سبى يهودا وأن كل من سبى مع ملوك يهودا كان يعرف باليهودى حتى ولو لم يكن

---

(١) تثنية ٣١ : ٢٦ ، ومأخوذ صيغة اسم مفعول وكان حقها أن تكتب بالشوروق .

(٢) الأسفار الخمسه . والمعنى : اختلف حكماء إسرائيل فيه . وفى بابا بترا نجد منهم من يقول أنه لوح بارز من التابوت إلى الخارج . وكان موضوعاً هناك . ومنهم من يقول أنه كان موضوعاً بجانب الألواح فى داخل التابوت .

(٣) استير ٢ : ٥

من سبط يهودا ويستمر فى هذا الشرح إلى أن يصل إلى تفسير عبارة « رجل يمينى » أنه من سبط بنيامين (١) فهو هنا يفسر بالرأى ولا يأخذ بالمأثور كما هو واضح من عبارته . كما أن فى تفسيره لهذه الفقرة تأكيد منه لتمسكه بمنهج البشاط فى التفسير .

ثانياً : المأثور من ترجمات النص :

لم يقتصر استخدام رشى للمأثور على ما استعان من مأثورات حكماء المشنا والتلمود والمؤلفات الدينية فى عصرهم والتى أثرت الفكر الدينى فى مرحلة تكوينه . ولما كانت الدقة من الصفات التى تغلب على أسلوبه فى التفسير ، وأنه كان ينقب باستمرار عما يعينه على جعل معانيه بسيطة لا تعقيد فيها لذلك نجده « قد تبع ترجمة أونقلوس الآرامية للتوراة ، وترجمة يوناثان للأنبياء كما أنه لم يتردد فى الاستعانة بالألفاظ الفرنسية الشائعة لتوضيح النص » (٢) .

ورشى فى استعانته بالمأثور من ترجمات أونقلوس للأسفار الخمسة أو ترجمة يوناثان للأنبياء لم يكن يسير على نمط محدد فى أساوبه واقتباسه منهما ، بحيث يجعل القارئ بعد فترة يحس أو يتوقع من رشى اللجوء إلى هذه الترجمات أو الاستعانة بها ، وإنما كان يغير من أساوبه وطريقته فى عرضه وأخذه منها ، مما جعله يضفى على أسلوبه قوة وترابطاً افتقدتهما أساليب المفسرين قبله ، وميزت طريقة عرضه لمادته بحيث تبدو جديدة باستمرار ، وبذلك جعل القارئ يحس باستقلالية هذا التفسير حتى لا يبدو فيه مجرد ناقل لآراء السلف ، ولهذا كان رشى يمزج بين أقواله وبين

(١) الأسفار الخمسة: والمعنى : كان من سبط بنيامين. وهذا تفسيره حسب البشاط. ولأحبارنا أن يفسروا كما يشاءون .

(٢) The Judaic Heritage p. 148.

المأثور عن السلف بحيث يسير كل منهما فى توافق وتناسق لا يخل بالمعنى . تماماً كما كان يوفق فى تفسيره بين منهجى البشاط والدراش إذ أنه « على الرغم من أن البشاط كان باستمرار هو منهجه المفضل إلا أنه لم يبتعد عن الدراش بما يتضمنه من أجادا لعامه إلى أى مدى كان تأثيرها قوياً ، ولذلك آثر أن يفسح لها مكاناً فى تفسيره حتى تكون واضحة أمام الجميع » [١] .

ومن خلال استقراء بعض فقرات من تفسير رشى للأسفار الخمسة التى يعتمد فيها على المأثور من ترجمة أونقلوس الآراميه أو ترجمة يوناثان للأنبياء يمكن التعرف على مدى تنوع استخداماته لهذه المادة وطريقته فى الاستعانة بها تأكيداً لآرائه تارة أو توضيحاً لمعنى يهدف الوصول إليه فى التفسير .

(أ) أونقلوس :

١ - فى تفسيره لفقرة اللاويين [٢] نجد رشى يأخذ فى شرح هذه الفقرة بنفس الأسلوب الذى تعودناه منه ، وهو أن يشرح ما يكون غامضاً من ألفاظها لفظة لفظة ويورد ما قد يكون فيها من آراء نحوية ولغوية إذا استدعى الأمر منه ذلك طبقاً لما جاء فى تفسيره لهذه الفقرة [٣] .

---

(١) يعبتس ص ٢٤ (٢) لاويين ١ : ١٦

(٣) الأسفار الخمسة . والمعنى : قناصته . وهى مكان الروث وهى القناصة فى الطيور . بروثها : مع الأمعاء . والريش لغة هو الشىء الحقير الوضيع . وهذا ما ترجمه أونقلوس .
وقد جاء فى مدراش أبا يوسى بن حنانان ويضع الحوصلة معها . وقال أحبارنا طيب الله ثراهم ويفصلوا ما حول الحوصلة بالسكين ، ويجعلها مثل الكوة وتوضع مع الريش الذى كان على الجلد . وقد قيل فى محرقة البهائم التى لم تأكل إلا من مزود صاحبها تغسل المعدة والأكارع بالماء ثم تحرق الأضحية . أما الطائر الذى يتغذى من السلب فقد قيل فيه تلقى الأحشاء التى أكلت نهباً . (يريد أن يقول أن الطيور أينما رأت حباً التقطته ولا تتغذى فقط على ما يقدم لها) .

فرشى يتفق مع أُونقلوس فى إعطاء مداول اللفظة العبرية ، وأعان أنه أخذها من أُونقلوس وذلك بقوله « وهكذا ترجمها أُونقلوس » . كما ضمن شرحه أيضاً العديد من المأثور والذى أشار إليه بعبارات : وجاء فى مدراش أبايوسى بن حنانان . . أو وقيل فى محرقة البهائم . . فقد قيل فيه إلى غير ذلك من العبارات التى تبين أنه أخذها من مأثورات سابقة ولو أنه لم يحدد مصادرها ، هذا إلى جانب تلك الأحكام الشرعية التى يوحى للقارئ بضرورة اتباعها دون أن يعطيها له فى صورة أمر ، فهو يريد أن يعلم القارئ أن هذا هو الشرع المتبع ، وتلك هى الخطوات اللازمة لإتمام قبول الأُضحية ونوعها ولذا يجب عليه الامتثال فهكذا كان يفعل السلف ، وهكذا أبلغوه إلينا .

وملاحظة أخرى يمكن أن ندركها فى تفاسير رشى وهو أنه كان يحاول باستمرار أن يربط الجوانب المتعددة للديانة اليهودية سواء كانت أوامر وأحكام تشريعية أو تعاليم أخلاقية وسلوكية بعضها ببعض بهدف تعميق المعتقدات الدينية فى قلوب أبناء طائفته . وهو لا يفتأ يكرر ذلك كلما سنحت له الفرصة ليقول هذا .

٢ — وقد يكتفى رشى فى شرحه لبعض ألفاظ الفقرة بما جاء فى ترجمة أُونقلوس الآرامية إذا أحس أنها قد أدت المعنى الذى ينشده كما فى لفظة Avāl والتى تعنى لغة « حقاً وصدقاً » (١) وذلك فى شرحه لفقرة التكوين (٢) حيث يقول : « حقاً وطبقاً لترجمته . . . » (٣) ولفظة Kōštā لفظة آرامية وردت فى ترجمة أُونقلوس لهذه الفقرة (٤) وهى تعنى أيضاً

(١) ابن شوشان جـ ١ ص ٦ . واللفظة تعنى : حقا — فى الواقع — يقيناً . صدقا .
(٢) تك ٤٢ : ٢١ (٣) النور الكبير . والمعنى : حقاً ; وذلك حسب ترجمتها .
(٤) ترجوم أونقلوس .

حقاً أو فى الواقع ، ولذلك فهو قد اكتفى هنا بترجمة أُونقلوس لهذه اللفظة. وكثيراً ما كان يلجأ لهذا الأسلوب فى التفسير . فيقول : كما جاء فى الترجوم أو تفسيره حسب ما ذكر فى الترجوم (١) .

٣ – وحتى لا يمل القارئ أو السامع من كثرة ترديده لاسم أُونقلوس أو ترجومه باعتباره مأثوراً من المأثورات العديدة التى يعتمد عليها الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة ، كان رشى يغير من طريقته فى استخدام هذا المأثور ، فلجأ إلى أسلوب التقديم والتأخير فى ذكره لما يقتبسه ، أو يعتمد عليه من هذه الترجمة . ففى الفقرتين السابقتين كان رشى يذكر أُونقلوس فى بداية شرحه للفقرة ويبين اعتماده فى تفسير اللفظة عليه أو يكتفى بترجمته لها ، وأما فى شرحه لفقرة التكوين (٢) فإنه يستمر فى شرح حديث يعقوب إلى أبنائه كل حسب صفاته وأخلاقه . ويتحدث يعقوب هنا إلى شمعون ولاوى اللذين يعتمدان على أدوات البطش ويشرح رشى ذلك إلى أن يصل إلى كلمة سلاحيهما فيأخذ فى الشرح المطول (٣) فرشى هنا غير فى أسلوبه وجدد فى طريقته ، واستمر فى الشرح بحيث لا يرى القارئ أى مظهر للمأثور لديه وأخيراً ختم تفسيره معلناً أن ذلك ما ورد فى ترجوم أُونقلوس .

٤ – والواقع أن ترجوم أُونقلوس يشكل فى تفسير رشى مصدراً أساسياً من المصادر التى اعتمد عليها . ومن هنا فقد يتبادر إلى الذهن أن رشى دائب الاعتماد عليه ، وأراد رشى نفس هذه الصورة عنه فكان يفسر الفقرة من الفقرات دون ذكر لمأثور من ترجمة أُونقلوس وبصفة خاصة فى

(١) انظر : تك ٤٣ : ١٥ – خروج ١٣ : ١٨ – عدد ١٤ : ١٢ (٢) تك ٤٩ : ٥

(٣) النور الكبير : والمعنى : سلاحهما : وتلك لغة فى أدوات السلاح . وهو السيف باللغة اليونانية . وفى قول آخر موطنهما إذ تعودا فى أرض غربتهم استخدام أدوات الظلم (يقصد التسلح بالأسلحة) كما قيل موطنك ومولدك (حزقيال ١٦ : ٣) .

المواضع التى تحتاج منه إلى شرح لغوى والتى لم يكن أونقلوس يتعرض لها بحكم أنه ينقل نصاً من لغة إلى لغة أخرى لا يتعرض لأى من مشاكل النص أو لغته وفى هذه المواضع كان رشى يفسر ما يفسره مستعيناً بمصادر مختلفة من المأثور الدينى اليهودى ، ثم يختم أقواله بعبارة « ولم يترجم أونقلوس هكذا » كما يتضح ذلك فى تفسيره لفقرة العدد (١) إذ أنه أخذ فى شرح زمن الفعل « يقال » وعما إذا كان مستقبلا أم مضارعاً ويسهب فى هذا الشرح ثم يورد رأياً آخر لم يذكر لنا مصدره يقول بأن المقصود هنا من زمن الفعل هو الحاضر وليس المستقبل كما قد يفهم منه (٢) فبعد أن تحدد زمن الفعل فى شرحه نجده يختم تفسيره الذى يختلف فيه مع أونقلوس بقوله : ولم يترجم أونقلوس بذلك الرأى (٣) .

وعبارة رشى هذه تعطينا دلالة مهمة جداً ، وهى أنه رغم اعتماده فى شروحه على هذه الترجمة . إلا أنه لم يكن ليتفق مع ما جاء فيها بصفة دائمة وإنما كان يأخذ منها ما يراه مناسباً للمعنى . وبصفة عامة لم يكن رشى يتبع أسلوباً واحداً فى اعتماده على المأثور وإنما كان باستمرار يحاول أن ينوع ويغير فى طرق الاستعانة بهذا المأثور بحيث يجذب القارئ ولا يجعله يمل طول الاطلاع .

(ب) يوناثان بن عوزئيل :

مما سبق يتضح كيف كانت ترجمة أونقلوس مهمة جداً بالنسبة لرشى فى تفسيره للأسفار الخمسة ، وإذا كان أونقلوس قد ترجم هذه الأسفار

---

(١) عدد ٢٣ : ٢٣

(٢) تفسير الأسفار الخمسة . والمعنى : وفى رأى آخر فإن المقصود بكلمة يقال عن يعقوب ليس زمن المستقبل وإنما الحاضر ، ويعنى هذا أنهم ليسوا فى حاجة إلى عرافين أو منجمين لأنه عندما تكون هناك ضرورة فى أن يخبر يعقوب وإسرائيل بما فعل الله فإنهم لا يتكهنون وإنما يبلغهم أنبياؤهم ما هو ناموس السماء أو يخبرهم الأتقياء الصالحون .

(٣) المصدر السابق . والمعنى : ولم يترجم أونقلوس بنفس المعنى .

إلى الآرامية ، فقد ترجم يوناثان بن عوزئيل أسفار الأنبياء ، وكانت هذه الترجمة بدورها من المصادر الهامة التى اعتمد عليها رشى فى تفسيره بالمأثور : إلا أن استخدامه للمأثور من ترجمة يوناثان قد يختلف فى منهجه وأسلوبه عن استخدامه لترجمة أونقلوس لأسفار موسى الخمسة . ويرجع ذلك إلى مضمون هذه الأسفار نفسها فهى أسفار تشريعية تعليمية تضمنت أسس الشريعة اليهودية وقوانينها الدينية والسلوكية بعكس ما هو معروف عن أسفار الأنبياء وبصفة خاصة الأنبياء الأخر التى « تحتوى على تراث القادة الروحيين الذين حاولوا - بطرق شتى - الأخذ بيد اليهود نحو بر السلامة فى ظروف سياسية وعسكرية واجتماعية حالكة ، أحاط بهم فيها الأعداء من كل جانب . وإذا كانت هذه النبوءات فى معظمها لم تفد كثيراً عندما كان أصحابها ما يزالون بعد على قيد الحياة إلا أن هذا التراث قد بقى مصدر أمل لليهود ، يؤولونه ويشكلونه بحسب الظروف . فهو أمل فى مغفرة الله حيناً ، وأمل فى الخلاص أحياناً » (١) .

والسمة الواضحة لمنهج رشى فى تفسيره للأنبياء أنه كان كثيراً ما يعطى تعريفات لمفهومه لبعض المصطلحات التى يشعر بغموضها لدى القارئ وأنه فى حاجة إلى تحديد مفهوم واضح لها ، لما قد يترتب على ذلك من إرساء وتثبيت لأسس العقيدة عنده . ومن ذلك مثلا تعريفه لمفهوم الرؤيا فى شرحه لحزقيال ١ : ١ (٢) فرشى هنا قد أوحى بتعريف مفهوم الرؤيا عند الأنبياء ، بل وأعطى تفسيراً لها وتحديداً وهو أن كل رؤيا ليس معناها الرؤية الفعلية الواضحة ، فيما عدا رؤية موسى فقط إذ خصه الله

(١) الفكر الدينى ص ٥٠

(٢) الكتابات المقدسة جـ ٧ . والمعنى : رؤيا من الله : نظراً لأنه لم ير الرؤيا بالمشاهدة الواضحة فإنه أطلق عليها رؤيا من الله على هيئة حلم وليست حقيقة . إذ أن رؤى الأنبياء ولو كانت من خلال المشاهدة الواضحة فهي ليست رؤى فيما عدا موسى عليه السلام حيث قيل وبيد الأنبياء شبهت تشبيهات ،

تعالى بذلك ، وأما ما رآه الأنبياء الآخرون فإنها تعد من قبيل الأحلام فقط وليست رؤى . وفى تفسير رشى للأنبياء نجده أيضاً يعتمد على المأثور من أقوال أحبار المشنا والتلمود ويذكر بعضاً من أسفارهم مثل البرايتا والميخلتا وغيرها (١) .

وفى ملاحظات رشى الجانبية التى كان يضمنها التفسير كتعريفة للرؤيا نجده أيضاً يتعرض لبعض الأمور التى يكون قد ثار حولها جدال أو خلاف كنبوءة حزقيال مثلا متى وأين بدأت ؟ معتمداً فى ذلك على ما أثر من ترجمة يوناثان بن عوزئيل فى هذا الشأن . فنى تفسيره لفقرة حزقيال ١ : ٣ يصرح لنا بوضوح برأيه فى هذا الخلاف (٢) . فهو هنا قد حدد مكان وزمان بعث حزقيال برسالته إلى قومه معتمداً فى ذلك على ما ذكره يوناثان فى ترجمته من أن النبوة كانت أولا فى إسرائيل ثم أعيدت مرة أخرى فى بابل بعد السبى .

ومما يسترعى النظر فى اعتماد رشى على المأثور من ترجمة يوناثان أنه كان يأتى بنص الترجمة نفسها ويضمنها تفسيره وذلك ما لم يتبعه مع أونقلوس وقد يعطينا ذلك دليلا على أنه قد فسر سفر حزقيال فى مرحلة متأخرة عن تفسيره للأسفار الخمسة وبعد أن نضج أسلوبه فى التفسير نتيجة ممارسته المستمرة فى التفسير والتدريس لتلاميذه ، ونتيجة اطلاعات جديدة وقراءات مستمرة لمصادر مختلفة . أو أنه أعاد تنقيح ما كتبه من تفسير لهذا السفر بعد أن أحس بحاجته إلى ذلك خاصة ونحن نعلم عن

---

(١) حزقيال ١ : ٣ (٢) الكتب المقدسة. والمعنى : وأنا أقول أن تلك النبوءة قد أوحى بها إليه فى الأرض (يقصد إسرائيل) قبل السبى ، إذ من الواضح أنها قيلت له فى إسرائيل ، حيث لم يتضح فيها ذكر السبى ، وأنها كانت بداية بعثة إليهم. ولقد ترجم يوناثان ما يؤيد ذلك . بأن الله قد أوحى بالنبوءة لحزقيال بن بوزى أولا فى إسرائيل .

طريق حفيده وتلميذه رشبام أن جده كان دائماً يصرح له بأنه لو امتد به العمر فإنه سيجرى تعديلا لبعض تفاسيره طبقاً لما يستجد من التفاسير الأخرى [١] .

وبنفس الأسلوب المتجدد الذى اتبعه رشى فى الأخذ من المأثور من ترجمة يوناثان ، نجده أيضاً يورد نص هذه الترجمة فى تفسيره تدعيما لرأيه ففى تفسيره لفقرة حزقيال [٢] نجده بعد أن يأخذ فى إحصاء عدد الأوجه والأجنحة لكل واحدة من حيوانات المركبة التى تحمل عرش الرب وفى ختام تفسيره لهذه الفقرة يقول : « وذلك ما ترجمه يوناثان . . . » [٣] فهو فى تفسيره قد أحصى هذا العدد وإنما جاء بهذه الترجمة ونقلها بنصها لا بمعناها أو الإشارة إليها فقط وذلك من قبيل تأكيده لما ذهب إليه فى تفسيره وتلك كانت الصورة المضطردة فى تفسيره عند نقله عن يوناثان وإن كان قد خالف هذا الأسلوب أحياناً .

وعلى الرغم مما عرف عنه فى دقة فى متابعة النص المكتوب والتمسك بهذه الصورة التى وصلته حتى إذا أحس بصورة مخالفة فى الكتابة نبه إلى هذا الشىء غير المألوف كما فعل فى لفظة ألواح من أنها تكتب مرة بالواو وبدون هذا الحرف مرة أخرى وعلق على هذه الصورة وشرحها من وجهة نظره الدينية ومفهومه لسياق النص . رغم ذلك كله نجد بعض الملاحظات الواضحة فى النص أيضاً كان يجب أن يلفت نظر القارئ إليها على الأقل من باب التعلم ، إلا أنه لم يفعل وذكرها بعض من خلفوه من المفسرين ففى فقرة حزقيال أيضاً [٤] نجد أن لفظة ويدى قد كتبت فى النص

(١) انظر رشبام فى تلاميذ رشى . الفصل الثالث . الباب الأول .   (٢) حزقيال ١ : ٦

(٣) الكتب المقدسه . والمعنى : وذلك ما ترجمه يوناثان بمائتين وستة وخمسين جناحا .

(٤) حزقيال ١ : ٨

بالواو وحركت الياء بحركة الصيرية مما يوحى بأن الكلمة فى حالة الجمع المضاف ولذلك فهى تقرأ بالياء وذلك طبقاً للنظام المتبع فى النص والمتعارف عليه بالمكتوب والمقروء من الألفاظ ، ومع ذلك لم يشر رشى فى تفسيره لهذه الملاحظة وذكرها داود قمحى فى تفسيره لنفس الفقرة (١)
أما رشى فقد ركز اهتمامه هنا فى وصف مركبة الرب فى رؤيا حزقيال والكروبيم الأربعة التى تحملها متتبعاً فى ذلك إثريوناثان ويبدو أن هذه الكروبيم كانت تشغل حيزاً كبيراً فى الخيال العبرى القديم وإن اختلف فى عددها من مرحلة إلى مرحلة فإن مهمتها كانت واضحة تقريباً فى جميع المراحل وهى الحراسة لتابوت العهد فى خيمة موسى وهيكل سليمان ثم حمل العرش كما فى رؤى حزقيال (٢) .

ثالثاً : المأثور بعد عصر التلمود :

سبق أن وقفنا على مصادر رشى العلمية فى التفسير ، وإن من هذه المصادر التى اعتمد عليها كانت مدارس الجاءونيم ، تلك المدارس التى تشكل فى تاريخ الفكر اليهودى مرحلة جديدة وحيوية فى نفس الوقت إذ أنها عاشت وسط بيئة تختلف فى ظروفها السياسية والاجتماعية عن المدارس السابقة عليها ، بيئة يعيش فيها أصحاب كتاب سماوى ، وأصحاب لغة هى أقرب اللغات صلة بالغة العبرية . وكان لابد أن يحدث التزاوج والتأثير والتأثر بين الفكرين العربى الإسلامى من ناحية والفكر اليهودى

---

(١) تفسير داود قمحى للأنبياء المتأخرين . والمعنى : كتب بالواو ويقرأ بالياء .
(٢) يصور الإصحاحان الأول والعاشر من سفر حزقيال الرب جالساً على عرش تحمله أربعة من الكروبيم لكل منها أربعة أوجه : وجه إنسان ، ووجه أسد ، ووجه ثور ، ووجه نسر . ولكل منها أربعة أجنحة تحتها أيدى إنسان وهى ترى وسط الريح العاصفة القادمة من الشمال . وتختلف أحياناً صورة الكروبيم وشكلها من مرحلة إلى أخرى .
راجع : الحضارات السامية . ترجمة د . السيد يعقوب بكر ، ص ٢٨٦ — ٣٠٨

من ناحية أخرى . وأنتج الجاءونيم أهم مؤلفاتهم . وظهر فيهم أمثال سعديا الفيومى الذى أثرى تراثهم بالعديد من المؤلفات فى التفسير واللغة والفقه والفلسفة ، وانتقلت مؤلفاته من مكان إلى آخر . وعرف رشى سعديا كما عرف بقية فقهاء مدرستى سورا وبومباديثا فى عصر الجاءونية . وأخذ عن سعديا وتأثر به (١) .

ورشى فى اقتباسه مما نقلته الروايات إليه أو من اطلاعه على تفاسير سعديا لم يكن يقتبس النص نفسه وإنما كان يضمن تفسيره نفس المعنى الذى أودعه الفيومى تفاسيره ، ولعله كان يجد فى أسلوب سعديا التفسيرى صعوبة ما حتى أنه كان يلجأ إلى اللغة مستعيناً بها فى الوصول إلى نفس المعنى الذى ضمنه سعديا تفسيره ، فكان يشرح ذلك حتى يكاد القارئ الذى يعرف سعديا لا يشك فى أنه أخذ عنه وتأثر به ، فرشى فى تفسيره لفقرة التكوين (٢) نجده قد فسر لفظة Lasowah والتى تعنى : انحنى ، انثنى ، ضعف . واللفظة هنا فى حالة المصدر المضاف من الفعل Sah ويشرحها رشى بقوله : « إنها لغة صلاة » (٣) فإذا رجعنا إلى تفسير سعديا لهذه الفقرة نجده يقول : « فخرج إسحق ليصلى فى الصحراء . . » (٤)

وقد يقتبس رشى من سعديا تفسيره للفقرة مع زيادة طفيفة لا تعد جوهرية فى التفسير إذ بدونها يستقيم المعنى ، إلا أنه قد يورد تفسيراً آخر لنفس الفقرة بهدف التأكيد على مفهوم معين وفكرة شائعة فى الفكر الدينى اليهودى مستمدة من نص التوراة . فى فقرة التكوين ٢٣ : ٤ نجد أن سعديا قد ترجمها بقوله « أنا غريب وضعيف معكم » (٥) . ورشى فى

---

(١) انظر مدرسة الجاءونيم وأساليب التفسير فى التوراة . (٢) تك ٢٤ : ٦٣

(٣) مقرأوت جدولوت ، سفر التكوين . والمعنى : لغة صلاة . أو تعبير عن الصلاة .

(٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى . (٥) المصدر السابق .

تفسيره لنفس الفقرة يقول : نفس المعنى تقريباً (١) الذى سبقه إليه سعديا ، ومع ذلك نجد رشى قد ضمن تفسيره لهذه الفقرة تفسيراً آخر (٢).

فهو هنا يأتى بهذا التفسير الآخر كأنما ليذكر القارئ بذلك الوعد الذى ورد ذكره فى غير موضع من التوراة ، فهو يريد أن يقول أن إبراهيم عليه السلام على الرغم من أنه تال لهم انه غريب بينهم وأصر على دفع ثمن قطعة الأرض ليدفن فيها زوجته إلا أنه كان يعلم فى قرارة نفسه أن هذه الأرض ومن عليها ستصبح لنسله من بعده ، وهذا ما هدف إليه رشى بدليل استشهاده هذا الذى أورده ضمن تفسيره . وكثيراً ما يعتمد رشى فى تفسيره على الاقتباس من المعنى المأثور عن تفسير سعديا وبصفة خاصة فى الأسفار الخمسة (٣) .

فإذا كان رشى فى نقله المأثورات التى ضمنها سعديا تفاسيره فى الأسفار الخمسة لم يقتبس سوى المعانى فى معظم الأحيان وإن كان قد نقل الألفاظ فى مواضع أخرى ، إلا أن أسلوبه فى ذلك قد تغير وهو يقتبس عنه فى تفسيره للأنبياء إذ نجده يأخذ عنه مباشرة ، ويتضح هذا الاقتباس المباشر منه فى مظهرين :

الأول : إن الألفاظ والعبارات التى يقوم سعديا بشرحها وتفسيرها من فقرة من الفقرات تكاد تكون هى نفس الألفاظ والعبارات التى يقوم رشى بتفسيرها وإن كان أحياناً يزيد عليها أو ينقصها .

---

(١) المصدر السابق .　　　(٢) المصدر السابق والمعنى : وفى قول آخر إن شئتم فإنى غريب أو أكون مواطناً ويكون لى الحق إذ قال الله : لنسلك أعطى هذه الأرض .

(٣) انظر خروج ٢١ : ٣ ، ٢٣ : ١٨ - لاويين ١٠ : ١٠ ، ١١ : ٣٦ ، ٢٣ : ١٦ عدد ١٤ : ٢٧ ، ١٥ : ٦

الثانى : أنه يقتبس نفس شرح وتفسير سعديا لهذه الألفاظ وإن كان يمتاز فى أن أسلوب التفسير وطريقته فيه متغيرة ومتجددة باستمرار لا تسير على نمط واحد ، الأمر الذى يجعل القارئ لا يمل الاسترسال فيه .

ويمكن ملاحظة ذلك بتتبع رشى فى تفسيره لسفر دانيال مقارناً بتفسير سعديا الفيومى له ففى تفسيره لفقرة دانيال (١) نجد رشى يختار نفس الألفاظ والعبارات التى سبق أن قام سعديا باختيارها وشرحها ، وقد يكون من الممكن أن يتفق كل من سعديا ورشى فى اختيارهما لنفس العبارات والألفاظ التى تحتاج منهما إلى مزيد من الشرح والتفسير فى أى فقرة من فقرات السفر ، أما أن يتفقا أيضاً فى نفس كلمات وألفاظ التفسير نفسه ، فذلك لا يتم وإلا دل على أن أحدهما قد نقل عن الآخر وتأثر به ، وسعديا يسبق رشى بما يقرب من القرنين من الزمان ، لذلك فرشى قد نقل عنه ، ومن مظاهر هذا النقل تفسيره لعبارة Lahen Hilmá من هذه الفقرة ، فقد فسرها سعديا بقوله : « إذا قلتم الحلم . . . الخ (٢) .

فإذا انتقلنا إلى تفسير رشى (٣) لنفس هذه العبارة نجده يكاد يقتبس نفس التفسير السابق بنفس ألفاظه وإن كان قد أوردها بصورة قد تبدو فى مظهرها أنها تختلف عما فسر به سعديا الفيومى ، مما يدل على مدى تأثر رشى به واقتباسه عنه . وهو فى نفس الوقت يؤكد لدينا معنى آخر سنأتى إليه بعد ذلك وإن كان سعديا نفسه من المفسرين السلفيين الذين يعتمدون

(١) دانيا ٢ : ٩

(٢) الكتابات المقدسة . تفسير سعديا على دانيال : إذا قلتم الحلم فقط أعلم أن تفسيره كما تقولونه لى .

(٣) المصدر السابق . تفسير رشى لدانيال . وانظر أيضاً : تفسيره لفقرة ٢ : ٣٥ من نفس السفر .

فى تفاسيرهم على تتبع أثر السلف الذين سبقوهم وقد ذكر سعديا ذلك بنفسه فى تفسيره للتوراة [1] .

وإذا انتقلنا من الشرق إلى الغرب إلى مدرسة الأندلس التفسيرية فإننا نلمح بوضوح ما أثر عن هذه المدرسة وبصفة خاصة عندما كان يتعرض لبعض النواحى اللغوية والنحوية فى تفسيره حيث نجده يعتمد على مجهودات علماء النحو الأندلسيين أمثال مروان بن جناح [2] وخاصة فى استخداماته المتعددة لكل من حروف الجر والعطف ، كما اعتمد على مناحم بن سروق [3] ودوناش بن لبراط اللذين كانا يكونان أهم مصادر علمه اللغوى ، وهو وإن اتفق معهما إلا أنه قد عارض [4] بعض آرائهما النحوية وأثبت ذلك فى مواضع كثيرة من تفاسيره خاصة العهد القديم .

وإلى جانب هذا الكم الهائل من المأثور من أقوال السلف الذى اعتمد عليه رشى فى كل مرحلة من مراحل الفكر الدينى اليهودى ابتداء من مرحلة الرواية لهذه المأثورات إلى مرحلة التدوين والتى تم فيها تدوين التلمود بشقيه المشنا والجمارا ، ثم ما تلى عصر التدوين ممثلا فى مدرستى الجاءونيم والأندلس . إلى جانب ذلك كله نجد أن رشى قد اعتمد أيضاً على المأثور من أقوال أحبار اليهود الذين كانوا قريبى العهد به ولم تكن تفصله عنهم فترة زمنية سحيقة .

وإذا كانت أقوال هؤلاء الأحبار لا تعد من المأثورات الدينية بمعناها المصطلح عليه إلا أنها مع ذلك قد شكلت جزءاً هاماً وأساسياً فى تفاسير رشى وبصفة خاصة ما أثر عن « مناحم بن حلبو » و « موسى هدرشان »

---

(١) انظر مقدمة سعديا للأسفار الخمسة .
(٢) انظر موقف رشى من اللغة .
(٣) انظر عدد ٢٤ : ٨
(٤) عدد ١٠ : ٣٦

الذى يذكره رشى باستمرار ، ويعتبر مؤلفه المسمى بالأساس من المصادر الهامة التى اعتمد عليها رشى الأمر الذى لا يمكن معه إنكار مثل هذه الآثار فى تفسيره . ففى شرحه مثلا لفقرة العدد [١] نجد رشى يسهب فى ذكر أولئك الأسباط الذين نزحوا إلى مصر ، وكيف أن العشائر التى تفرعت وظهرت بعد ذلك قد سميت بأسماء هؤلاء النازحين وأما أولئك الذين ولدوا بعد ذلك فلم تدع العشائر بأسمائهم فيما عدا عشيرتى أفرايم ومنسى .

وهنا يجد رشى نفسه فى حاجة إلى دليل يؤكد به قوله هذا فيذكر تلك الأدلة [٢] .

ويبدو أن رشى كان يشعر أن هذا الذى وجده من المأثور عن موسى هدرشان ليس سوى تفسير مدراش لهذه الفقرة معتمداً على الأجادا ، وهو فى أحيان كثيرة يرفض التفسير المدراش وبصفة خاصة إذا لم يتفق مع السياق العام للنص وكثيراً ما يصرح بأن الفقرة لا يجب شرحها منفصلة عن سياق النص إلا أنه مع ذلك كان يقبل هذا المدراش الذى يخضع للمنهج الأجادى وبصفة خاصة إذا أحس أن لا بأس من قبوله أو أن الفقرة لا يمكن شرحها حسب البشاط وفى ذلك يقول : تتطلب هذه الفقرة شرحاً حسب الدراش ولا يمكن شرحها بأى منهج آخر » [٣] . وكذلك نجده لا يعلق على ما وجده سوى أنه أجادا لا بأس بها فى التفسير ، كما نجده يعلن عن رأيه فى تفسير الفقرة إلا أنه رأى يستند إلى المأثور من تفسير موسى هدرشان ولهذا فهو يختم تفسيره بقوله : وهذا وجدته فى أساس موسى هدرشان [٤] .

---

(١) عدد ٢٦ : ٢٤ (٢) نور التوراة . والمعنى : ووجدت فى أساس رابى موشى هدرشان ن مهما قد نزحت إلى مصر عندما كانت حاملا بهما ولهذا تفرعا لعشيرتين مثل حصرونة وحامول وهما من أبناء يهودا ، وحابر وملكئيل اللذان كانا من أبناء أشر .

(٣) انظر تفسير رشى لخلق العالم فى تك ١ : ١ وانظر تفسيره للخروج ٢٥ : ١

(٤) الأسفار الخمسة : وهذا وجدته فى أساس رابى موشى هدرشان .

وهكذا يستمر رشى فى الأخذ عن هذا المأثور الذى كان يغلب عليه طابع التفسير بالدراش (١) واقتبس منه وذكره صراحة فى تفاسيره (٢) .

موقف رشى من التفسير بالرأى :

وكما اعتمد رشى فى تفاسيره على المأثور من أقوال السلف واعتنى بهذا المأثور واهتم بتضمينه لتفاسيره سواء كان نصاً أو معنى حتى أصبح غالباً فيها وسمةً من سماته فى التفسير ، فإننا نجده أيضاً قد اهتم إلى جانب هذا المأثور بلون من ألوان التفسير وهو ما يمكن تسميته التفسير بالرأى الذى يعتمد فيه المفسر على الرأى الشخصى له فى اختيار مادته التفسيرية وانتهج رشى هذا الأسلوب الذى يمكن القول بأن سعديا الفيومى هو واضع النواة الأولى له ، وهو هنا قد فرق بينه وبين التفسير بالمأثور ، فبينما كان يعرض لآراء السلف ووجهات نظرهم فى شرح الفقرة كان كثيراً ما يدلى برأيه الخاص فى هذا الذى أخذه عنهم ، وقد يختلف معهم فى الرأى الذى يأتى به ولا يتحرج فى أن يعلن ذلك صراحة مثلما اختلف مع الأحبار فى تفسير معنى رجل أو ما كان يختلف فيه فى المسائل اللغوية والنحوية مع كل من مناحم بن سروق ودوناش بن لبراط .

وهنا يمكن القول بأن تفسير رشى لا يعتبر تفسيراً بالمأثور فحسب ، كما لا يعتبر تفسيراً بالرأى فحسب ، وإنما جمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى . ومع هذا فإننا يجب أن ندرك أن الرأى عند رشى لم يكن رأياً مطلقاً وإنما كان يعتمد فى نفس الوقت على المأثور كأن يدلى برأيه فى شرحه مدللا على صحته باتباع وسائل مختلفة من المأثور منها

(١) انظر : ليبر ص ١١١ — ١١٢ . وانظر فى ذلك أيضاً : يعبتس ص ٢٤ وما بعدها .
(٢) انظر تفسيره لبعض فقرات من : تك ٤٨ : ٧ — العدد ١١ : ٢١ ، ٢٣ : ١ — ٤ .

اللغة ونحوها والمرويات الدينية وإجماع السلف على ما يتفق مع سياق النص .

وعلى هذا نستطيع أن نستوضح ملامح التفسير بالمأثور عند رشى فيما يلى :

أولا : إن رشى لم يكن يتبع فى تفسيره أسلوب تسلسل العنعنة الحبرية فى أخذه من المأثور حتى يصل بالقارئ إلى المصدر الأصلى لهذا المأثور . ولعل ذلك يرجع إلى أن هذا النهج فى التفسير - خاصة بعد عصر التدوين وانتهاء مرحلة الرواية الشفوية - لم يكن يهتم به وإن ما كان مدوناً من هذا التراث لم يكن كله متصل السند .

ثانياً : إنه لم يكن فى أغلب الأحيان يورد النص الأصلى من المأثور من أقوال السلف ، وإنما كان يركز على الإشارة إليه بعبارات واضحة فى تفسيره : « هكذا فسر حكماؤنا ، أو وجد فى مدراش كذا . . أو ترجمته . . وفى قول آخر . . . » إلى غير ذلك من العبارات الى تبين وتوضح عدم ذكره لنفس نص المأثور من القول فى التفسير . ولعل أوضح المأثورات التى ترد بنصها فى تفاسيره تلك التى تتمثل فى ترجمة بعض الألفاظ كما تظهر فى اقتباسه من أونقلوس ، أو بعض عبارات من ترجمة يوناثان بن عوزئيل ، وأوضحها جميعا ما اقتبسه من سعديا الفيومى خاصة فى تفسيره لسفر دانيال (١) .

ثالثاً : من الأمور الواضحة فى تفاسير رشى أنه كحبر ربانى المذهب فقد التزم بمناهج الربانيين اليهود فى التفسير والمعتقدات الدينية ، ولم يضمن آراءه وتفاسيره مناهج أو آراء لفرق يهودية أخرى حتى ولو من باب

(١) دانيال ٢ : ١٣ وما بعدها .

عرض الآراء المعارضة ، وذلك بعكس ما كان يفعل أحبار ومفسرى القرائين من اليهود إذ كانوا كثيراً ما يضمنون تفاسيرهم مأثورات من التلمود وأقوال الربانيين وقد يردون عليها (١) .

رابعاً : لم يقف التفسير عند رشى عند مجرد الاعتماد على المأثور من أقوال السابقين دون الاتفاق أو المعارضة أو إبداء رأى خاص به ، وإنما كان يمزج هذا المأثور بالرأى الخاص به فى التفسير ولهذا لا يمكن اعتبار رشى مفسراً بالمأثور وحده .

خامساً : على الرغم من لجوء رشى فى أحيان كثيرة إلى منهج الدراش الذى يتضمن العديد من القصص الأجادى إلا أنه مع ذلك يمتاز بأنه لم يكن يسرف فى سرد هذا القصص الأسطورى الذى يزخر به التراث الدينى اليهودى ، وإنما كان يكتفى إما بالإشارة السريعة أو الاختصار فى سرد هذا القصص . فهو بذلك كان يقتبس الدراش الأجادى إلا أنه إما زاد عليه أو اختصر منه أو غير فى صياغته وكل هذا بهدف تسهيل فهم النص وتطويع لغة المدراش للغة النص (٢) .

وبناء على ما تقدم نستطيع الاعتقاد بأن المأثور فى الفكر الدينى اليهودى وبصفة خاصة تلك التى رويت عن أحبار التلمود بطبقاتهم المختلفة - مقارناً بالمأثور فى الفكر الإسلامى ، وما اصطلح عليه علماء المسلمين فى تعريفهم لهذا المأثور - هذا المأثور اليهودى ليس له وجود وإن ما وجد منه لا يخرج عن كونه تراث لتابعى التابعين من فهقاء اليهود وأحبارهم وهو يفتقر إلى سند صحيح ، وإن هذا التراث ليس إلا من

(١) انظر فى ذلك رد ابن كونة على فريقى الربانيين والقرائين .
(٢) جوديكا ج ١٣ ، مادة رشى .

قبيل اجتهادات أناس ساهموا من جانبهم بالرأى فى تفسير النص وحاولوا جمع ما أمكن جمعه من آراء ليست وثيقة الصلة بمتلقى الوحى نفسه أو بعض صحابته الذين لم يذكر لنا النص شيئاً عنهم سوى ما ذكره لنا عن هارون أخى موسى عليه السلام ، ويوشع بن نون باعتباره قائد المسيرة اليهودية بعد موسى عليه السلام .

* * *

الفصل الثالث

تفسير الكتاب بعضه ببعض

فى الفصل السابق تعرضت للحديث عن التفسير بالمأثور عند رشى باعتباره واحداً من الأسس التى قام عليها منهجه فى تفسير العهد القديم ، وفيه تعرضت لتعريف مصطلح « المأثور » فى التفسير عند المسلمين محاولا الوصول إلى تعريف هذا المصطلح وتحديده فى الفكر الدينى اليهودى ، واعتبرت – تجاوزاً – تلك المرويات الحبرية التى يتكون منها التراث الدينى عند اليهود ممثلا فى التلمود وغيره من الكتب التى تعرضت لشرح العقيدة والشريعة اليهودية ، وما ترتب عليها بعد ذلك اعتبرت هذا كله من قبيل المأثور الذى لجأ إليه رشى مستعيناً به فى شرحه .

وهناك من يعتبر تفسير الكتاب بعضه ببعض من عداد التفسير بالمأثور ، باعتبار أن النص نفسه – بمرور الوقت ، وطول الفترة بينه وبين من يتعرض لتفسيره – يعتبر أثراً من الآثار . إلا أن ذلك أسلوب مستقل عن أساليب التفسير الأخرى ، وإن كان يعد الأصل الأول فى العملية التفسيرية بصفة عامة ، وأول مرحلة من مراحل التفسير كلها ، إذ أن الكتاب المنزل لابد وأن يكون بلسان من أنزل عليه حتى يمكنه أن يتفهمه جملة وتفصيلا ، وحتى يتمكن عن طريقه من تبليغ الرسالة التى بعث من أجلها . ولعل فى القرآن الكريم خير شاهد على ذلك حيث يقول تبارك وتعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » (١) . ويقول فى القرآن الكريم « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا » (٢) . فالرسول لابد أن يرسل

(١) سورة إبراهيم ، آية ٤ (٢) سورة يوسف ، آية ٢

بلسان قومه ، والكتاب المنزل إليه لابد أن يكون كذلك فتتحد اللغة ويسهل التبليغ .

ولعل ذلك ما جعل النص الموحى به خاصة فى أول عهد الناس به يفهم جملة لا تفصيلا ، أما لكى يفهم القوم تفاصيل ما يحتويه الكتاب المنزل كله فتلك كانت مهمة صاحب الرسالة وصحابته والتابعين بإجماع. ومن أجل ذلك نشأت بمرور الوقت مدارس التفسير المختلفة لتفسير وشرح ما قد يغمض من نصوص الكتاب ووضع الأسس والقواعد اللازمة التى قد تعين على تفهم تلك النصوص وما تحتويه من عقائد وتشريع .

وإذا كانت أولى مراحل التفسير بصفة عامة هى تفسير الكتاب بعضه ببعض كما يقول جولد تسيهر فيما يختص بمذاهب التفسير الإسلامى من أن تفسير القرآن بالقرآن هو أول مرحلة فى تفسيره (١) ، فإن هناك من يقول بأن هذا الأسلوب فى التفسير يجب أن يكون هو الأسلوب الوحيد ، ولا يجب قبول تفسير آخر غيره من وضع البشر . ويعلل هذا الرأى بأنه يخشى أن يقع القارئ تحت تأثيرات وآراء قد يعتقد أنها تعاليم إلهية « ولذلك يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها ، أى بمحتوى الكتاب كله تقريباً ، من الكتاب نفسه مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها . . فيجب إذن أن نستنتج قدسية الكتاب من دعوته إلى الفضيلة الحقة ، وهذا مالا يمكن البرهنة عليه إلا بالكتاب نفسه . . . وإذن فيجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب وحده»(٢)

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يحمل فى مضمونه الكثير من الصواب ، إلا أنه مع ذلك يجب أن لا نقول أن أسلوب تفسير الكتاب من الكتاب

(١) انظر جولد تسيهر ، المصدر السابق جـ ١ ص ١

(٢) سبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٢٤٣ - ٢٤٤

نفسه هو الأسلوب الوحيد فى التفسير فى الكتب المقدسة بصفة عامة ، وليس أدل على ذلك من أن الصلاة مثلا شرعت فى الإسلام واليهودية إلا أن كيفية آدائها وعدد ركعات كل فريضة منها لم توضح وهنا تبرز مهمة الرســول فى توضيح ما غمض فى النص من أمور وعلى هذا قال صلى الله عليه وسلم لقومه : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّى » . وعنه وعن صحابته عرفنا عدد ركعات كل صلاة وكيفيتها ، ومن هنا يبرز أيضاً دور الأثر وأهميته فى التفسير وبصفة خاصة ما نقل منه بسند صحيح عن متلقى الوحى .

وقد يصدق سبينوزا فى رأيه هذا بالنسبة للعهد القديم إذا راعينا فى ذلك ما أثير حول هذا الكتاب من نقد وشكوك ، وما سبق ذكره قبل ذلك من افتقادنا إلى سلسلة العنعنة الحبرية الصــحيحة السند والوثيقة الصلة بمتلقى النص نفسه نظراً لطول الفترة الزمنية بين عصر النص وبين ما قامت به مدارس التفسير اليهودية بعد ذلك من اجتهادات فى شرحه وتفسيره سواء كان ذلك فى عصر المجمع الثانى أو بعد ذلك . ومع هذا فإن المبادئ الأساسية التى ذكرها سبينوزا والتى يجب أن يقوم عايها أسلوب تفسير الكتاب بعضه ببعض والتى تتلخص فى ضرورة فهم طبيعة وخصائص اللغة التى دونت بها الأسفار - وهى اللغة العبرية - ثم تجميع فقرات كل سفر وتصنيفها حتى يمكن العثور بسهولة على ما تكرر منها فى موضوع واحد ، إلى غير ذلك من التفريعات التى ذكرها (١) . هذه المبادئ مهمة بدون شك لكل من يتعرض لتفسير الكتاب ، وإن كان هذا يعنى عنده عدم الاعتراف بما يقوم به المفسرون على اختلاف مناهجهم فى ذلك ، ولعل هذا راجع عنده إلى تشككه أصلا فى مضمون العهد القديم ونسبة

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٨

النصوص إلى قائليها كما أعان عن ذلك صراحة فى أكثر من موضع فى رسالته المذكورة.

وعلى أية حال فإن المتتبع لنصوص العهد القديم بدقة وإمعان فى محاولة لفهمه وتفسيره بعيداً عما اجتهده أحبار اليهود على مر عصورهم من اجتهادات فى التفسير فإنه يجد بصفة عامة أن فقرات هذا الكتاب لا تعدوا أن تكون واحدة مما يلى :.

أولا : إن ما أوجز منها فى موضع قد يوجد له تفصيل فى موضع آخر من الكتاب .

ثانياً : إن ما جاء من تعاليمه مطلقاً قد يقيده نص آخر وربما فى نفس الفقرة .

ثالثاً : إن ما جاء منها عامًّا فى فقرة من الفقرات قد يدخله التخصيص فى فقرة أخرى أو فى نفس الفقرة على ما سيتضح بعد ذلك .

فإذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة لمن يفسر الكتاب . وهو الذى يجب أن يتمتع بموهبة وقدرة روحية كما سبق أن ذكرت ، فإن بإمكانه فعلا أن يفسر الكتاب بعضه ببعض مع ضرورة الإلمام التام بكل ما يتعلق بلغة النص ومشاكلها إذ يترتب على ذلك إحساس بما تعنيه كل لفظة فى النص .

وقد فطن أحبار اليهود فى مراحلهم الأولى إلى هذه المضامين التى يحتويها النص . وفسروا بتفاسيرهم بناء عليها بل زادوا عليها تفصيلات أكثر ، ووضعوا كل ذلك فى قواعد وأساليب قام عليها التفسير فى عصرهم ، وسار عليها كل من تعرض لتفسير النص وبصفة خاصة فى الفقرات التى تستنبط منها الأحكام أو يقاس عليها ، وأطلقوا عليها أساليب التوراة

وهى التى تتكون من سبعة أساليب عند هلليل الشيخ ، وثلاثة عشر أسلوباً عند الحبر إسماعيل ، واثنان وثلاثين أسلوباً عند الحبر إليعازر بن يوسى الجليلى (١) .

كيف فسر رشى الكتاب بعضه ببعض ؟

فإذا اعتبرنا هذه المضامين السابقة ، إلى جانب الأساليب المختلفة التى وضعها أحبار اليهود لتفسير العهد القديم بالإضافة إلى الإحساس اللغوى لدى المفسر وتفهمه لطبيعة لغة النص ، إذا اعتبرنا كل هذا هو الأساس فى تفسيره للكتاب بعضه ببعض ، فإلى أى مدى يعتبر رشى من المفسرين بهذا الأسلوب فى التفسير .

على الرغم مما هو معروف عن تفسير رشى للعهد القديم من أنه تفسير شعبى ، وضع لجماهير اليهود على كافة مستوياتها الثقافية ، وعلى الرغم من بساطة أسلوبه وبعده عن التكلف والتعقيد فيما عدا القليل من الحالات خاصة عندما كان يتعرض لمشكلة لغوية فى النص ويسهب فى الحديث عنها ، على الرغم من كل هذا فأسلوبه يدل على دقة فى الصنعة ، وسعة فى الاطلاع ويقظة تامة فى تفهم لغة النص ، فقد سبق رشى سبينوزا عندما اتبع تفسير الكتاب من الكتاب نفسه - أو كما يقال تفسير الكتاب بعضه ببعض - بصورة بسيطة دون أن يحمل الألفاظ معانى متكلفة يجهد نفسه فى إثباتها - إلا إذا اعوزته الحاجة إلى ذلك حيث كان يلجأ إلى الأجادا أو التفاسير الدراشية بحيث لا تتعارض مع المعنى المستفاد من سياق النص . فهو يفسر الفقرات مستدلا على معانى ألفاظها بما يسوقه من ألفاظ الكتاب نفسه .

(١) انظر المدخل « أساليب التفسير » .

ويمكن القول بأن رشى بعمله هذا حقق هدفين دفعة واحدة :

الأول : هو محاولة إثبات أن نصوص العهد القديم ليست صعبة الفهم ، وإنما تحتاج فقط إلى ذهن متجدد ، وربط مستمر للفقرات بعضها ببعض خاصة المتشابهة منها ، ولهذا فهو يلجأ باستمرار إلى ما يؤكد ما ذهب إليه من معنى فى فقرة ما إلى العديد من الفقرات الأخرى التى تحتوى هذا المعنى أو ما يقرب منه .

الثانى : هو إثبات أن الكتاب كله وحدة واحدة ، وما غمض فى فقرة قد تجد لها تفسيراً فى فقرة أخرى من الكتاب . وقد سبق أن ذكرنا أن وحدة النص عنده كانت من المميزات التى يركز عليها فى تفسيره ، فلم يكن يسمح بتبديل أو تغيير حتى ولو فى شكل ورسم اللفظة ، وما قد يجده مختلفاً فله عنده تفسير لهذا الاختلاف (١) .

ولم يتمسك رشى بهذه الأساليب التى وضعها أحبار اليهود لتفسير العهد القديم ، كما لم يحاول أن يرتب أسلوبه فى التفسير بحيث يتبع ما ذهب إليه سبينوزا بعد ذلك من جمع للمتشابه من نصوص الكتاب فى موضع واحد وإظهار ما أوجز منها فى مكان وما فسر فى آخر ، ولم يكلف نفسه مشقة هذا العمل ولا شك أن ذلك يرجع إلى أنه كان يشعر بأن مهمته أن يشرح نصوصاً دينية ، يحاول أن يبسط معانيها بصورة تقترب من فهم الجميع مستعيناً فى ذلك بكل الوسائل الممكنة ، وإلا ما اضطر فى بعض الأحيان إلى أن يلجأ إلى الألفاظ الأجنبية عندما يحس أنها قادرة على توصيل المعنى الذى يهدف إليه أكثر من الألفاظ العبرية . فهو مفسر ملتزم بصورة النص كما هى ، وليس ناقداً يبدل فى نظام النص ويغير فيه ،

(١) انظر موقف رشى من اللغة .

ولابد أن يعطينا منهجه هذا تعليلا لعدم لجوءه إلى كتابة مقدمات لتفاسيره كما كان يفعل كثير من أحبار اليهود الذين اقتدى بهم « فيما عدا مقدمتين كتبهما إحداهما لنشيد الأناشيد والأخرى لزكريا »[١] . هذا على الرغم من أن سعديا الفيومى قد كتب مقدمات طويلة للأسفار الخمسة ولكل سفر من الأسفار تناوله بالشرح . وربما لم يشأ رشى أن يدخل نفسه فى مجادلات ومناقشات قد يضطر إذا ما قدم لتفاسيره أن يدخل إليها حول النص وظروفه وكل ما يحيط به من مشاكل وغيرها من الأمور التى قد تبعده عن مهمته الأولى وهى تفسير النص . ورغم ذلك كله فمن الواضح فى تفسيره أن المنهج الذى اقترحه سبينوزا بعد رشى بعدة قرون كان رشى نفسه يسير عليه ، كما أنه استعان أيضاً بهذه الأساليب القديمة وكان يشير إليها فى شرحه [٢] لبعض الفقرات وإن لم يعتمد عليها اعتماداً كلياً .

وكما تعودنا فى تفاسير رشى دائماً ، نجد أنه بين الحين والآخر ومن خلال تفسيره لفقرة ما - يعطى تعريفات لبعض الألفاظ أو المواقع أو الأماكن سواء منها القديمة أو المعاصرة له[٣] ، أو تعريفات لمصطلحات تنتشر فى الفكر الدينى اليهودى ويحس أنها تحتاج منه إلى مزيد من التوضيح هذه التعريفات والتفريعات فى تفاسير رشى لم تكن هى الهدف الأساسى من التفسير ، بقدر ما هى عوامل قد تساعد فى تكامل هذا التفسير وترابطه ففى تفسيره لفقرة التثنية [٤] التى تعتبر بمثابة وصية من تلك الوصايا العديدة التى يضمها سفر التثنية ففى هذه الفقرة نجده يحذر من نوع معين من الأنبياء ، الذين يمدهم الله بالآيات والمعجزات حتى يبين الله

(١) Rashi and The Christian Scholar p. 39.

(٢) انظر شرحه لفقرة التكوين ١ : ١٢ واستخدامه للقاعدة الأولى عند هلليل .

(٣) انظر تفسيره لحزقيال وهو يمتلئ بوصف الموانى والسفن وحركة دخولها وخروجها إلى الميناء وصارى المركب ومهمته فيها إلى غير ذلك من المشاهدات اليومية التى حرص عليها وسجلها .

(٤) تث ٣١ : ٢

للناس نواياهم ، فما هذه الآيات والعلامات ، وأين مصدرها . وهنا يقول رشى معرفاً بها أن مصدرها السماء فيقول فى ذلك : « وأعطاك آية فى السماء . . . الخ (١) . فرشى يريد أن يفهم القارئ أن الآية أو العلامة التى تصاحب صاحب الدعوة تكون من السماء . ويشعر بحاجته إلى ما يؤيد هذا الرأى ويوصله عندئذ يرجع إلى الكتاب نفسه وفى أول إصحاح منه والذى يتحدث عن الأنوار التى خلقها الله فى السماء فهى آيات وعلامات يستدل بها البشر فى الأرض على المواقيت ويفرقون بها بين الأيام والسنين ، وأما المعجزة عند رشى فهى تحدث فى الأرض مستدلا على ذلك من الكتاب أيضاً فى قول جدعون : « إن كان طل على الجزة وحدها وجفاف على الأرض كلها . . . الخ » (٢) . وبذلك يفرق رشى بين الآية وبين المعجزة مستعيناً فى ذلك بنصوص الكتاب نفسه ، وإن كان ظاهر هذه النصوص لا يؤكد هذه التفرقة ، فالآية أو المعجزة كلاهما يعنى لغة عملا لا يتم بصورته الطبيعية التى يعتادها الناس (٣) ، وقد تحدث الآية فى الأرض وكذلك المعجزة إلا أن الآية قد تعنى الدليل ، أو الإشارة (٤) وقد وردت بهذه المعانى فى القرآن الكريم أيضاً : « قال رَبِّى اجْعَلْ لِي آيَةً . قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا » (٥) . وقال تعالى : « وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ ، وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ ، وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ،

(١) الأسفار الخمسة . والمعنى : وأعطاك آية : أى من السماء ، مثلما قيل بشأن جدعون ، فاصنع لى آية ويقول ليكن جفاف فى الجزة وحدها . . . الخ . أو معجزة : فى الأرض لقوله إن كان طل على الجزة . . . الخ . وعلى الرغم من الآية أو المعجزة فلا تستمع له ، وربما تقول لماذا إذا يعطيه المولى تبارك وتعالى القدرة حتى يقيم دليلا ؛ ذلك لأن الله إلهكم يمتحنكم .

(٢) قضاة ٦ : ٣٧ (٣) ابن شوشان جـ ٢ ص ٧٣٢

(٤) نفس المصدر ، الجزء الأول . (٥) سورة مريم ، آية ١٠

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » (١) . وقال تعالى : « وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ .. الآية » (٢) فلفظ آية فى الآيات السابقة يعطى معنى الدليل أو البينة أو المعجزة وكلها من عند الله تعالى يجريها على أيدى الأنبياء والرسل .

ثم يستمر رشى فى تفسيره لفقرات نفس الإصحاح مستعيناً بما ورد فى الأسفار الأخرى من المعانى التى توضح ما ذهب إليه فى تفسيره : إذ نجده فى شرحه لفقرة التثنية (٣) يقول « ليست الغواية إلا التحريض » (٤) فيشرح المعنى اللغوى المقصود من هذا التعبير بأنه يعنى إثارة وهى تعنى بدورها : « إثارة ، استفزاز ، تحريض ، إغراء » (٥) . ثم يؤكد هذا المعنى الذى أورده من نصوص الكتاب نفسه إذ وردت هذه اللفظة بنفس المعنى الذى شرحه بها فى صموئيل الأول والذلك نجده يقول : « حيث قيل .. » (٦) وهذا دليل واضح يدل على مدى تمكن رشى وحاسته اللغوية لما تعتيه ألفاظ النص .

وإحساس رشى بأنه يفسر للجميع كان يدفعه باستمرار إلى أن يكون شرحه مفهوماً لا غموض فيه ولا تكلف معتمداً فى ذلك على تمكنه من معرفة لغة العهد القديم ، ودقته فى النظر إلى الفاظه بنظرات فاحصة ، مبيناً ما فيها من أوجه الاختلاف بين فقرة وأخرى وبصفة خاصة فى الرسم ، وسبب ذلك ، ويسوق الأدلة على صحة ما يذهب إليه ، وكان يلجأ باستمرار إلى النص نفسه يستمد منه التأييد ، فإذا أعوزته البينة من الكتاب لجأ إلى رسائل أخرى ، فالنص كله بالنسبة له أول مراحل

(١) آل عمران ، آية ٤٩ (٢) البقرة ، آية ٢٤٨ (٣) تثنية ١٣ : ٧

(٤) الأسفار الخمسة . والمعنى : ليست الغواية إلا التحريض أو الإثارة .

(٥) ابن شوشان. (٦) الأسفار الخمسة والمعنى: حيث قيل إذا كان الله قد أثارك ضدى. والفقرة مقتبسة من صموئيل الأول ٢٦ : ١٩

الاستدلال ، لا يلجأ إلى غيره إلا فى حالات قليلة ، وفى شرحه لفقرة اللاويين (١) يلاحظ رشى أن صيغة « ويقّرَا » ليست هى الصورة الوحيدة التى وردت بها فى نصوص الكتاب الأُخرى ، بل هناك صورة أُخرى لها وهى « وَيّقر » والفعل فى الصورتين واحد وهو « قَرَا » يعنى دعى أو سمى ، أو نادى . وإزاء هذا الاختلاف الواضح لتعبير أصله واحد فى الصورتين ، كان على رشى أن يعلل سبب ورود هاتين الصورتين فى تفسيره وقد ذكر ذلك (٢) . وهذا هو تعليله الدينى لهذا الاختلاف الواضح بين الصورتين ، وشعر أن هذا التعليل يحتاج إلى بينة قوية ، فلجأ إلى الكتاب نفسه وهو العليم به وبأُسلوبه فاستكمل تفسيره لهذه الفقرة بقوله : « حيث قيل : ودعا الله بلعام » (٣) . فرشى بذلك قد فسر النص بنص آخر من نفس الكتاب ، حيث بيّن للجمهور أن الله سبحانه وتعالى لم يكن ليخاطب الجميع بلغة واحدة ، وصيغة واحدة فى حديثه إليهم أو الإخبار عنهم ، فالمؤمنين به إيماناً حقاً لهم أُسلوب خاص بهم ، أما مدعى النبوة وعبدة الأُوثان من الأُمم الأُخرى فلهم أُسلوب آخر . وتفسير الكتاب بعضه ببعض هو أول أُسلوب فى التفسير وإن كان يحتاج إلى مقدرة وموهبة وهذا ما كان يتمتع به رشى بين مفسرى عصره « وقد مكنته معرفته التامة بالعبرية من أن يعتمد على ذاكرته فى اقتباس الفقرات المناسبة » (٤) . فى التفسير تأييداً لرأيه أو تعضيداً لمعنى لفظه .

---

(١) لاويين ١ : ١

(٢) مقرأوت جدولوت : والمعنى : تعتبر لفظة Kireaa منذ القدم صيغة مناجاة وحب حيثما وجدت سواء فى الحديث أو الأوامر والوصايا ، إذ هى لغة التخاطب بين الملائكة والأنبياء وليس الأمر كذلك بالنسبة لأنبياء الأمم الوثنية الذى أوحى إليهم كذباً وبهتانا .

(٣) نفس المصدر . والمعنى : حيث قيل : ودعا الله بلعام . والفقرة مقتبسة من عدد ٢٣ : ٤

(٤) ليبر ، رشى ص ١٢٩

إلا أنه يلاحظ فى فعل Wayyikra فى فقرة اللاويين ١ : ١ وفعل Waykir فى فقرة العدد ٢٣ : ٤ إن رشى قد اختلط عليه الأمر فى جذر هذين الفعلين إذ اعتبر أنهما من جذر واحد وهو Kara ولم يتنبه إلى أن جذر الفعل الثانى فى فقرة العدد من Karah وخاصة وأن الفعلين يفيدان نفس المعنى ، وإن كانت الواو القالبة لا تعمل فى الأفعال اللامية الألف فلا تجزمها ولكنها تؤثر فى الأفعال اللامية الهاء (١) .

ولهذا فإن جذر الفعل فى فقرة العدد هو Karah وليس Kara وأنه فى صيغة المستقبل المبنى للمجهول Niphal وليس من Baal (٢) .

وإذا كان رشى يلجأ إلى تفسير الألفاظ فى الفقرات والتى تختلف صورة ورودها من نص إلى آخر أو ربما فى نفس النص(٣) تفسيراً دينياً يبعد الشك عنها فإن هذا التفسير عنده راجع أصلا إلى « أنه لم يشك فى طبيعة العهد القديم والكتابات الدينية ، ولم ينسبها إلى بشر كما يفعل علماء التفسير الحديث » (٤) . ولهذا نجد أن ملاحظته الدقيقة للغة النص وطبيعتها تدفعه باستمرار إلى أن يدقق قبل إصدار الحكم ، حتى إذا أصدره كان حكماً سلبيا مبنياً على رأى صائب بأسلوب مبسط يهدف إلى تقريب المعنى للأذهان قدر المستطاع ، مؤيداً من نصوص نفس الكتاب .

وتكرار الأحداث فى نصوص العهد القديم عند رشى له هدف ومغزى ، وليس لمجرد التكرار فالنص لا يعيد الحديث عن حدث من الأحداث إلا لسبب وغرض تعليمى ينشده ، إما لموعظة ، وإما لتحذير ، أو للإخبار عن

(١) انظر ابن شوشان جـ ٣

(٢) انظر مادة قارا ، تاراه

Gesenius, William: A Hebrew and English Lexicon of the old Testament, Oxford at the Clarendon press, Great Britain 1968.

(٣) انظر تفسير رشى لكلمة ألواح فى موقفه من اللغة.

(٤) ليبر ، نفس المصدر ص ١٣١ (رشى)

شىء قد لا يكون قد ذكر فى المرة الأولى ، كما أن صورة الفعل فى جملة النص ، وصيغته فى هذه الجملة سواء كانت صيغة الأفراد أو الجمع كل هذه الأمور قد تنبه إليها رشى وأوجد لها التفسير المناسب لها طبقاً للمعنى المستفاد من سياق النص . ويتضمن تفسيره الكثير من هذه الأمور ، فى شرحه لفقرة الخروج (١) . نجد رشى فى تفسيره لهذه الفقرة يحاول أن يعطى القارئ صورة واضحة لحالة بنى إسرائيل الروحية عند رحيلهم من رفيديم فى طريقهم إلى صحراء سيناء ، ثم يشرح لماذا عاد النص وذكر أنهم ارتحلوا من هذا المكان خاصة وأنه من المعروف أنهم حلوا به ثم رحلوا عنه بعد ذلك فى طريقهم لدخول الأرض ، هذا التكرار سببه عند رشى . المقارنة بين حالتهم فى اليوم الذى جاءوا فيه إلى رفيديم ، واليوم الذى ارتحلوا فيه منها ، وهل حدث تغيير فيهم ؟ ولذلك يقول : لماذا اضطر إلى تكرار أنهم رحلوا . . الخ (٢) . فهو يريد أن يقول هنا أن أحوال القوم قد تبدلت ، وانقسامهم على أنفسهم وما كان بينهم من خلافات قد انتهت ، وأصبحوا الآن متحدين ، واختلفت أوضاعهم عما كانت عليه .

ولكن كيف أمكن رشى أن يصل إلى هذا المفهوم ، وعلى أى أساس أقام تفسيره هذا ؟ وهنا نجد رشى كالمعتاد يلجأ إلى الكتاب نفسه ، بل إلى نفس الفقرة التى يشرحها ، وبحاسته وتمكنه وتفهمه لطبيعة لغة النص استطاع أن يستخلص رأيه ويبنى ما أورده من حكم ، إذ لاحظ رشى أن أسلوب الحديث فى الفقرة التى تتحدث عن بنى إسرائيل قد

---

(١) خروج ١٩ : ٢

(٢) مقراعوت جدولوت . والمعنى : لماذا أضطر إلى تكرار أنهم رحلوا ، ألم يكتب فعلا أنهم حلوا فى رفيديم وأنه من المعلوم أنهم ارتحلوا منها ، إلا أنه أراد أن يقارن بين نزوحهم من رفيديم وقدومهم صحراء سيناء ، فإن كان إتيانهم صحراء سيناء تائبين فكذلك نزوحهم من رفيديم كانوا تائبين . .

تغير فى نهاية الفقرة عنه فى أولها ، فالحديث الذى كان يدور فى صورة الجمع فى أول الفقرة مثل : ورحلوا ، وجاءوا . نجده فجأة فى نهاية الفقرة يتحول إلى صورة الأفراد وخاصة فى الفعل : وعسكر هناك فالفعل عسكرَ فى صيغة المفرد الغائب المجزوم بسبب دخول واو القلب عليه ، وفى هذا الفعل يجد رشى ضالته ويبنى شرحه السابق ، بأن خلافات بنى إسرائيل قد انتهت ولذلك يقول : « وأقام هناك إسرائيل كرجل واحد . . الخ » (١) فصيغة المفرد الغائب فى الفعل هى التى أوحت إليه بهذا المعنى الذى ضمنه التفسير . إذ لا يمكن أن يعود الضمير فى هذا الفعل على فاعل مفرد بينما سياق النص كله للحديث عن جميع بنى إسرائيل الذين خرجوا من مصر (٢) ، وإن كانت صورة الفاعل فى ظاهرها صورة المفرد ، إلا أن ذلك أيضاً كان أحد أساليب العهد القديم فى مخاطبة الجماعة بصورة المفرد ومن ذلك ما ورد فى أهم قسم من أقسام الصلاة اليهودية والمسمى «بالشماع» (٣) بقوله : « اسمع يا إسرائيل » (٤) فالحديث هنا ليس موجهاً لفرد وإنما لجماعة اليهود كلهم « وكلمة إسمع هى أول كلمة من آية التوحيد عند الإسرائيليين . . . وهى أيضاً أول كلمة من مجموع آيات عقيدة الإسرائيليين » (٥) .

---

(١) نفس المصدر . والمعنى : وحل هناك إسرائيل : حلول رجل واحد ، وقلب واحد بينما كانت سائر الإقامات الأخرى فى تذمر وخلافات .

(٢) انظر تك ٨ : ١١ ، عدد ٩ : ١٠ . (٣) والشماع مجموع من ثلاثة أقسام :

الأول : مأخوذ من التثنية ٦ : ٤ — ٩ ويبتدأ بفقرة التوحيد عند بنى إسرائيل .

الثانى : مأخوذ من التثنية ١١ : ١٣ — ٢١ ويذكر وعد الله بالجزاء الحسن عند إتمام وصاياه وبالتأديب إذا ارتكبت المعاصى ولم تطع أوامره .

الثالث : مأخوذ من العدد ١٥ : ٣٧ — ٤١ ويذكر فيه وصية الطليت وهو الرداء الذى يلبسه اليهود فى الصلاة تذكيراً بوجوب طاعة الله (انظر الفكر الدينى ص ١٧٣ — ١٧٤) . (٤) تث ٦ : ٤ . (٥) الفكر الدينى ص ١٧٣

وكما تنبه رشى إلى صورة المفرد والجمع للفعل فى الفقرة السابقة ، وربط بينها وبين ما كان عليه اليهود من فرقة وانقسام فى بداية الأمر ثم اتحادهم بعد ذلك . نجده أيضاً يسهب فى شرح لغة الفقرة وما قد يأتى منها فى النص على غير ما يألفه الجمهور ، ولذا فلا داعى للدهشة إذا ما صادف القارئ مثل هذه اللغة فى النص ، ثم يوضح أن ذلك أسلوب شائع فى نصوص العهد القديم بصفة عامة أكثر منه فى الاستخدام اللغوى العام ولهذا ينبه الأذهان بقوله « لا تندهش » وذلك عند شرحه لفقرة : الخروج (١) . إذ يلاحظ رشى إضافة ضمير المفعول به إلى الفعل وهو من الصور اللغوية الشائعة فى العهد القديم كما أنه لا يتعارض مع قواعد اللغة ونحوها ، ولكنه يبدو غير شائع فى الاستخدام ولهذا أحس رشى أنه ربما يغمض على الجمهور ولذلك عند شرحه للفعل يمتلئ فى هذه الفقرة والمتصل به ضمير المفعول به (٢) فهو يريد أن يقول أن أسلوب العهد القديم قد يعبر بصورتين للفظة واحدة طالما ذلك لا يتعارض مع نحو اللغة ، وذلك كثير فيه ، ثم يؤكد رأيه بما يقتبسه من الكتاب (٣) . وفى فقرات عديدة (٤) يأخذ فى شرحها وتوضيح غير المألوف منها كما فى أرميا (٥) وأيوب (٦) . يوضح كل ذلك فى شرحه لفقرة الخروج السابقة (٧) . فضمائر النصب الواقعة مفعولا به قد تأتى منفصلة ومتصلة كما شرح رشى ، وإن اتصالها بالأفعال إحدى صورتين وردتا فى لغة الكتاب ، ولا يدعو ذلك إلى الدهشة عند رؤية مثل هذه الصورة . وإن دل ذلك على

---

(١) خروج ١٥ : ٩ (٢) النور الكبير : والمعنى : تمتلئ منهم : نفسى وإرادتى ولا تتعجب من أسلوب المقرا الذى يعبر بأسلوبين (٣) قضاة ١ : ١٥

(٤) تك ٣٧ : ٤ (٥) أرميا ١٠ : ٢٠ (٦) أيوب ٣١ : ٣٧

(٧) النور الكبير ، ويشرح ذلك بقوله : ومثل هذا الأسلوب كثير : لأنك أعطيتنى أرض النقب كأنما قلت أعطيت لى وقوله : لم يستطيعوا أن يكلموه مثل يتكلمون معه . وقوله : خرج أبنائى عن طوعى مثل : خرجوا منى . وكنت أخبره بعدد خطواتى مثل أقول له .

شيء ، فإنما يدل على أن نصوص العهد القديم كانت بالنسبة لرشي كأنها صفحة واحدة يتنقل بين سطورها ، ولا يجد مشقة فى الرجوع إلى أى منها ، وربطها مع بعضها لغوياً ودينياً ، وكان يلم بدقائق الجمل والتعبيرات ويعرف ما يشيع منها على الألسنة وما لم تألفه منها .

واعتماد رشي بصورة واضحة على اللغة فى تفسيره للنص تفسيراً دينياً قد يعرب عن وجهة نظره كرجل دين وصاحب مدرسة فى التفسير الدينى ، كما يبين مدى اجتهاده فى التفسير وتوضيح المعنى المطلوب من النص ، وهو اجتهاد يرتكز فى معظمه على النص نفسه . فإذا تعدى التفسير عنده من مجرد توضيح المعنى وبيان العظة من النص إلى استنباط الأحكام وسن التشريعات فإن ذلك يتطلب يقظة تامة وتفهماً لجميع ما ورد فى النص كله من ألفاظ والربط بينها وبين بعضها ، إلى جانب الوقوف على مدلولات تلك الألفاظ طبقاً لما يستفاد من السياق العام للنص ، حتى لا يبتعد عن الهدف المنشود منه .

وقد تنبه رشي إلى ذلك كله ، وكانت الأمور بالنسبة له واضحة وعلى درجة متقاربة من الوضوح فى شرحه لفقرة : اللاويين [1] التى تتحدث عن قربان الطير بأنه إما أن يكون من اليمام أو من أفراخ الحمام . وقد يبدو ظاهر النص واضحاً أمام القارئ ، إلا أن المفسر الذى يدقق فى ألفاظه ومعانيها ليتمكن من وضع حكم عام يسير عليه جمهور المتعبدين بهذه الشريعة يرى فى النص تقييداً واضحاً . فالنص يقول « اليمام » ولكن دون أن يذكر هيئة هذا اليمام أو حجمه كبيراً هو أم صغيراً . فاليمام فى النص يبدو فيه الإطلاق قد يفهم على أنه كبير أو صغير على حد سواء فلم

---

(١) لاويين ١ : ١٤

يذكر النص فيه تحديد معين وهذا هو ظاهر النص حتى الآن ، إلا أن رشى لا يشرحه بهذا الظاهر الواضح فى كلمة اليمام فقط . بل يرى أنه مقيد بما جاء فى بقية الفقرة ، ولهذا فهو يضع له الحكم المحدد حتى لا يكون هناك مجال لتأويلات أخرى ، فيقول فى حد اليمام : تكون كبيرة وليست صغيرة [1] إذاً فهذا القربان الذى يقدم من اليمام يجب أن يكون كبيراً لا صغيراً – حسب رأيه .

ولكن لماذا يلجأ رشى إلى تقييد النص وظاهره الإطلاق ؟ وهنا نلحظ أيضاً مدى ارتباط رشى بالنص كوحدة متكاملة يفسر بعضها بعضاً ، وعدم شرحه ألفاظ الفقرة دون مراعاة سياق المعنى العام . فالفقرة تقول بعد ذلك « وأفراخ الحمام » إذاً فقد قيد النص قربان الحمام بأن يكون من أفراخه أى يكون حماماً صغيراً ويشرح ذلك رشى بقوله : صغيرة وليست كبيرة [2] . ومن هنا يسرى التقييد الذى وضعه رشى للفقرة . فطالما كان قربان الحمام من أفراخه الصغار وليس من مطلق النوع ، فإن ذلك يسرى بالأولى على اليمام أيضاً ، وطالما لم يحدد النص بأن قال من أفراخ اليمام . فإذاً هو من كبيره لا من صغيره . وما ذهب إليه رشى فى تفسيره لهذه الفقرة وهو ما يعرف فى أساليب التفسير القديمة عند اليهود بالتفسير بالقياس [3] .

رشى وأساليب التفسير القديمة :

سبق أن قلت أن الجيل الأول من أحبار اليهود الذين أسسوا أولى مدارس التفسير الدينى ، اجتهاداً منهم ورغبة فى تسهيل تفسير العهد القديم ، قد قاموا بوضع مقاييس تعين القارئ أو المفسر على فهم فحوى

(١) الأسفار الخمسة. والمعنى: كباراً لا صغاراً . (٢) المصدر السابق: صغاراً لا كباراً .
(٣) انظر المدخل : أساليب التوراة .

النص وتبسيط معناه ، وإن غالى بعضهم فى قيمة ماهية تلك المقاييس وقدسيتها حتى أنهم نسبوها إلى سيدنا موسى وأعلنوا أنها أوحيت إليه فى سيناء إذ « يقول الحبر إسماعيل تلك هى الثلاث عشرة أسلوباً التى أعلنت لموسى فى سيناء ، والتى تفسر بها التوراة » (١) . على الرغم مما هو واضح من اختلاف عدد هذه الأساليب من حبر إلى آخر « وعلى الرغم من أن أصحاب المدراشيم قد فسروا مقالة الحبر إسماعيل كل حسب طريقته كما أن سعديا الفيومى ورشى وبعض من المفسرين الأوائل كانوا يفسرون مقالة الحبر إسماعيل دون أن يتمسك أحدهم بالأمثلة التى أوردها » (٢) .

وعلى أى حال فمما لا شك فيه أن هذه الأساليب على اختلاف عددها من حبر إلى آخر ، وبالرغم من عدم تمسك المفسرين جميعاً بما ورد فيها من أمثلة مأخوذة من نص التوراة نفسها ، فإنها تعبر بوضوح عن أولى مراحل التفسير الدينى عند اليهود وهو ما نطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض ، لاعتمادها دائماً على الربط بين فقرات النص المختلفة بعدت عن بعضها أو قربت طالما تفسر بعضها البعض . فما هو موقف رشى من هذه الأساليب فى تفسيره الكتاب بعضه ببعض .

من الواضح حسبما جاء فى تفسيره أن هذه الأساليب كانت معروفة جيداً لدى رشى ، وإنه كان يعرف عددها وإلى من تنسب ، وإنه بلا شك قد اعتمد عليها فى فهمه للنص ، وإن كان لم يتقيد بها تقيداً كاملا فى تفسيره الكتاب بعضه ببعض ، بل نقول إن هذه الأساليب كانت واحدة من وسائله الكثيرة فى ذلك التفسير والتى ظهر لنا أن اللغة كانت أهمها ، ولذلك فهو لم يشر إليها كثيراً فى معظم تفاسيره ففى شرحه لفقرة اللاويين

---

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً المقدمة . (٢) نفس المصدر .

٢٠ : ٩ والتى تتحدث عن عقوبة من يسب أباه أو أمه ، وكذلك فى اللاويين ٢٠ : ١٣ فى حكم من يضاجع رجلا مضاجعته لامرأة وما هى عقوبته . وأن عقوبة من يسب أباه وأمه هى نفس عقوبة من يضاجع رجلا وهى عقوبة الموت ، وكما سبق أن علمنا أن الأحبار قد اختلفوا فى نوع هذه الميتة التى يموت بها من يرتكب هذه الآثام وقسموها إلى أنواع مختلفة (١) . ويبحث رشى فى الكتاب نفسه عن نوع هذه الميتة إلى أن يعثر عليها فى اللاويين ٢٠ : ٢٧ حيث دقق فيها النظر إلى أن وجد تعبيراً مشتركاً بين الفقرات الثلاث يمكن أن يستدل به على تحديد نوع هذه الميتة ولذلك نجده يشرح ذلك فى تفسيره شرحاً تشريعياً محدداً (٢) . وقد سبق أن ضمن هذا المعنى فى تفسير أساليب التفسير . ومن تفسير رشى هذا يمكن أن يتضح لنا ما يلى :

أولا : إن استنباطه هذا الحكم من جملة دمه عليه أو دمهما عليهما هو ما يعرف فى أساليب التفسير القديمة « بالبناء الرئيسى من فقرة واحدة » : وهو الأسلوب الثالث من أساليب الحبر إسماعيل التى ينسبها إلى موسى عليه السلام . ومع ذلك فإن رشى لم يشر إلى ذلك فى تفسيره .

ثانياً : إن تفسيره هذا هو نفس التفسير الذى فسر به سعديا الفيومى هذا الاسلوب ، وهى نفس الفقرات التى ضربها مثلا لهذا الأسلوب . الأمر الذى يتضح معه أن رشى قد نقل هذا التفسير دون أن يشير أيضاً إلى مصدره .

(١) انظر أساليب التفسير فى المدخل .

(٢) الأسفار الخمسة ، شرح رشى حيث يقول : دمه عليه . ذلك رجم . وهكذا فى كل موضع يقال فيه دمه عليه أو دمهما عليهما . وقد تعلمنا ذلك من حكم صاحب الجان والساحرة ، إذ قيل فيهما بالحجارة يرجمونهما دمهما عليهما . وإن كان تفسير المقرا حسب البشاط فى مثل دمه على رأسه . فلا يعاقب بالموت إلا هو إذ هو وحده المتسبب فى هلاك نفسه .

كما أنه فى تفسيره لفقرة الخروج (١) نجده بعد أن يشرح معنى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من الليل التى تسبق الصباح مستمداً تفسيره هذا من براخوت ٣ وهى الأجزاء التى تقول أن الملائكة تتناوب فيها الحراسة جماعة بعد أخرى نراه يستمر بعد ذلك فى شرحه إلى أن يصل إلى ما يريد قوله فى هذه الفقرة (٢) .

وهذا الأسلوب التفسيرى الذى رجع إليه رشى وذكره هنا هو نفس الأسلوب الثالث عند الحبر إسماعيل ، إلا أن رشى هنا ذكر أنه نقله عن الحبر إليعازر بن يوسى الجليلى ، وهو أيضاً من الأحبار الذين ساهموا بوضع أساليب تفسيره وأساليبه تتضمن نفس أساليب هلليل الشيخ السبعة ، وأساليب الحبر إسماعيل الثلاثة عشر ثم زاد عليها إليعازر إلى أن بلغت اثنان وثلاثين .

* * *

(١) خروج ١٤ : ٢٤

(٢) النور الكبير ، حيث تقول : وهى لغة تعنى الذعر والاضطراب . . وقد قرأنا فى فصول الحبر اليعازر بن يوسى الجليلى أن أى مقام يقال فيه « أرعد » فهو يعنى صوت قوى مزعج . وذلك بناء رئيسى لها كلها . مثل : فأرعد الرب بصوت عظيم . . على الفلسطينيين وأزعجهم . والفقرة مقتبسة من صموئيل الأول ٧ : ١٠

الفصل الرابع

التحرر في استخدام اللغة وتطبيق خصائص العربية عليها

لم ينفصل رشي المفسر عن رشي اللغوى إطلاقاً فى تفسيره لنصوص العهد القديم، فقد كان يدرك أن من أهم شروط المفسر الإلمام التام بلغة النص الذى يفسره، ولإلمامه وتمكنه من هذه اللغة فقد طوعها باستمرار لخدمة الغرض الدينى الذى كان يهدف إليه، وعلى الرغم من أن رشى كان يعتمد فى شرحه على التراث الدينى اليهودى الوفير الذى سبقه إليه علماء اليهود كالتلمود والمدراشيم، إلا أنه مع ذلك كان لا يقتبس من ذلك كله إلا ما يجده مناسباً، وأحياناً يحاول أن يعيد صياغة المادة القديمة ليجعلها أكثر نفعاً ليهود عصره معتمداً فى ذلك على تحرره فى الاستخدامات اللغوية بالتركيز على بعض جوانبها وإظهارها فى قالب جديد. ويكفى أن نقول أن مجرد استخدام اللغة فى التفسير عند رشى وذكره لكثير من الأمور التى هى أقرب إلى النحو منها إلى التفسير لم يكن منهج مدارس التفسير القديمة عند اليهود سواء مدرسة الجاءونيم أو مدرسة الأندلس على الرغم من أن الذين قاموا بالتفسير أمثال سعديا الفيومى أو غيره كانوا يعدون علماء اللغة والنحو، فهو بذلك قد خرج باللغة عن نطاقها التعليمى وربط بينها وبين التفسير، وكان لابد أن يتبع ذلك تغيير فى أسلوب التفسير وتجديد فى اللغة وهذا ما قام به رشى. وكان اهتمامه بلغة النص والمزج بين قواعد النحو والمفهوم الدينى الذى يوحى به النص سبباً فى أن دفع رشى إلى أحداث بعض الأمور قد تبدو فى حينها جديدة على مناهج التفسير اليهودى ومطورة لها وليس أدل على ذلك من أن المفسرين بعده قد

انتهجوا هذا النهج الذى سار عليه فى التفسير ؛ ومن أهم لمحات التحرر فى اللغة عند رشى ما يلى :

أولا : الكلمات الأجنبية والمستحدثة :

إن الباحث فى تفاسير رشى وبصفة خاصة تفسيره لأسفار العهد القديم يحس بمدى ارتباط رشى بالحياة الاجتماعية والحضارية فى عصره ، فقد كان لا يجد غضاضة وهو يفسر نصاً دينياً أن يذكر ما يجده ملائماً من تقاليد هذا العصر ، أو أن يصف نهراً من الأنهار وما فيه من السفن إلى غير ذلك من مظاهر الحياة فى عصره ، ومن هنا فقد أحس بأن لغة العهد القديم وعبرية العصور الوسطى والتلمود قد لا تعينه على التعبير عما يريد أن يعبر عنه وكان لابد أن يتحرر من هذا القيد ويتغلب على تلك المشكلة ، ولهذا لجأ رشى إلى وسيلتين :

١ - الوسيلة الأولى هى التعبير عن بعض المعانى بما يقابلها من الألفاظ بلغات أجنبية يعرفها وخاصة الفرنسية القديمة أو فرنسية العصور الوسطى والتى كانت تعتبر اللغة اليومية التى يتحدث بها يهود فرنسا فى عصره ومنطقته « واستخدامه المستمر للكلمات الأجنبية ونقل الكلمات الفرنسية القديمة إلى الموضوعات العبرية كان يهدف توصيل الفكرة بوضوح ليهود عصره ويقصد التعليم » (١) . وكثرت فى تفاسيره تلك الكلمات الأجنبية مما دفع بعض الباحثين إلى حصر تلك الكلمات ووجد أنه بالنسبة للكلمات النادرة التى كانت صعبة الفهم على الإنسان العادى فقد أعطى رشى ترجمة لها داخل نص التفسير ، وهذه الترجمة معظمها باللغة الفرنسية ، وفى أكثر من اثنتى عشرة حالة باللغة الألمانية « كما يشمل عمله على

(١) Rashi and The Christian Scholar p. 18.

حوالى ٣١٥٧ كلمة مترجمة وهى جميعها بالهجاء الصوتى بالحروف العبرية ، منها ٩٦٧ كلمة موجودة فى تفسيره للتلمود » [١] .

ويبدو هذا الكم من الألفاظ الأجنبية التى أدخلها رشى فى عبرية العصور الوسطى بالهجاء الصوتى العبرى دليلا واضحاً على أن اللغة فى هذه الفترة كانت فى حالة من الضعف جعلها قاصرة عن التعبير عن كثير من المعانى ، كما جعلها فى حالة تقبل مستمر لألفاظ أخرى من لغات أجنبية لا تتحد معها فى فصيلة لغوية واحدة طبقاً للقوانين اللغوية . وتلك كانت عادة العبرية دائماً فى مراحل ضعفها إذ كانت تقبل باستمرار رشح اللغات الأخرى . ولعل من أسباب استخدام رشى لهذه الألفاظ الأجنبية إحساسه بأنه يكتب لجمهور لغته الفرنسية وأنه ربما يكون من الأفضل لإبراز المعنى وتوضيحه استخدام مثل هذه الكلمات .

٢ - أما الوسيلة الثانية التى لجأ رشى إليها - وهى تعد أكثر نفعاً للفكر اليهودى واللغة العبرية بصفة خاصة - هى محاولته اشتقاق كلمات جديدة من جذور قديمة فى اللغة ، وإدخالها فى اللغة وأصبحت هذه المشتقات مستخدمة فى العبرية منذ القرن الحادى عشر [٢] ودخلت العبرية الحديثة ومن أمثلة تلك المشتقات التى أدخلها كلمة « منمش » فنى تفسيره لفقرة اللاويين [٣] نجده هنا [٤] قد استخدم مشتقاً جديداً فى اللغة وهو عدشان من العدس واستخدمه بمعنى منمش أى الرجل الذى به نمش يشبه حبات العدس « ولم يكن هذا المشتق الجديد فى عبرية العهد القديم أو عبرية العصور الوسطى قبل رشى » [٥] .

(١) The Judaic Heritage p. 146.

(٢) شرشفسكى : أهمية تفسير رشى. (٣) لاويين ١٣ : ٣٩ (٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى

(٥) لم يذكر هذا المشتق فى معاجم اللغة (جامع الألفاظ للفاسى أو ابن شوشان) .

ومن أمثلة ذلك أيضاً تفسيره لفقرة الخروج ٢٢ : ١٥ فرشى فى هذه الفقرة يبدو أكثر تحرراً فهو هنا لا يشتق من جذر عبرى للكلمة ، وإنما يقتبس الترجمة الآرامية للكلمة العبرية ثم يشتق منها ويذكر ذلك صراحة فى شرحه للفقرة بقوله : كى يخدعها : يلح عليها إلى أن تسمع له . وذلك طبقاً لترجمته . . . الخ [١] فقد اشتق رشى هنا « شدول » من الفعل شادل وتتضمن تفاسير رشى أمثلة كثيرة من هذه المشتقات لم تكن مستخدمة من قبله واستحدثها رشى ودخلت العبرية من ذلك الوقت [٢] .

ثانياً : مسميات خاصة للحركات :

حاول رشى فى معالجته لمسائل النحو واللغة أو ما يتعلق بهما أن يكون أكثر تحرراً عنه فيما يتعلق بالنص نفسه كنص دينى لا يقبل التغيير أو التعديل بعكس الأمور التى كان يعلم أنها من عمل السلف فهذه عنده يمكن أن يتحرر فى التعامل معها . ومن هنا اهتدى رشى إلى أن يغير من مسميات الحركات فى اللغة ويضع لها مسميات من عنده ، فهذه الحركات كان رشى يعلم أنها نتاج عصر المنقطين من علماء اليهود الذين قاموا بضبط النص ووضع الحركات والتنقيط فيه ، ورغم تمسكه الشديد بهذا النص المضبوط طبقاً للماسورة إلا أنه مع ذلك أدخل تلك المسميات الجديدة فى لغته فى تفسير النص وإن كان لم يكتب لها الاستمرار والشيوع إلا أن تفسيره ما زال يحتفظ بتلك المسميات .

ومن أمثلة ما ابتدعه رشى من تلك المسميات أنه كان يطلق على حركة الكسر الممالة القصيرة (السيجول) اسم باتح قاطان أما حركة الكسر الممالة الطويلة وهى الصيرية فكان يطلق عليها قامص قاطان كما فى

(١) نور التوراة . . . (٢) انظر Bilbel فى أشعيا ٥١ : ٦ Hablagah أرميا : ٨ : ١٨ ، Risos حزقيال ٤٦ : ١٤ وغير ذلك من الكلمات التى اشتقها رشى ودخلت العبرية منذ عصره .

تفسيره لفقرة العدد (١) حيث يشرح رشى كلماتها كالمعتاد موضحاً ما فيها من صيغ لغوية مقارنا إياها بتمثيلاتها من فقرات أخرى إلى أن يصل إلى الكلمة التى يريد التفصيل فيها كما فى هذه الفقرة (٢). وبهذه الطريقة يستمر رشى فى وضع مسمياته الجديدة للحركات فيستخدم ملافوم بديلا لحركة الحولام ويوضح ذلك فى تفسيره منها إلى هذه التسمية فنى الخروج ١٤ : ١٢ عند تفسيره لكلمة « ميتتنا » يقول : من أن نموت وإذا كانت هناك حركة « ملافوم » (٣) فإنها تفسر من ميتتنا (٤) . فهو هنا يريد أن يفرق بين حركة الحولم والشوروق فى أن تحريك الكلمة بأى منهما قد نتج عنه اختلاف فى معانى الكلمات ، كما أن حركة الشوروق والقبوص عنده حركة واحدة وهى التى يسميها شوروق أما حركة الحولم فقد أعطاها التسمية الجديدة وهى حركة « ملافوم » أى الحركة الكاملة .

والسكون أيضاً عند رشى كان له اسما آخر حيث كان يطلق عليه حاطف رشونا وأحياناً يقول حاطف وهو عندما شرح كلمة « عوزى » فى خروج ١٥ : ٢ قال : « أنقلوس قد ترجم . . . الخ » (٥) .

(١) عدد ٢٣ : ٣٠

(٢) الأسفار الخمسة : « ولن أقول أن Birekh اسم معنى لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت محركة بباتح قاطان » يقصد بها حركة السيجول حسب ما أطلق عليها فى تفاسيره . ونبرته عالية ، ولكن نظراً لأنه فعل فإن حركته قامص قاطان (ويقصد الصيرية) .

(٣) يقصد هنا الحولم إذ يطلق عليها أحياناً حولام ملافوم ، (انظر جزينوس ص ٢٢) .

(٤) الأسفار الخمسة . والمعنى : من أن نموت فإذا كانت حركة ملافوم فإنها تفسر من ميتتنا ونظراً لأنها محركة بالشوروق فإنها تفسر من أن نموت . ثم يستشهد رشى على صحة قوله بعديد من الفقرات فى أخبار الأيام الثانى : ١٨ ، وصفنيا ٣ والمهم فى ذلك أنه يريد أن ينبه أن حركة الحرف قد تتسبب فى تغيير المعنى .

(٥) الأسفار الخمسة . والمعنى : وقد ترجم أونقلوس Tokfe watssbohte وكلمة عزى مثل عوزى بالشوروق . . غير أننى أحار فى لغة المقرا إذ لا توجد بهذه الصورة إلا فى ثلاث مواضع . . وكذلك كل كلمة من حرفين وهى مشكلة بحركة ملافوم عندما تطال هذه الكلمة بزيادة حرف بشرط أن لا تكون حركة الحرف الثانى السكون (الحاطف الأولى كما يسميها) فيشكل الأول بالقبوص .

ويبدو أن رشى هنا ينظــر إلى الحركات كما يلى :

أولا : إنه يعتبر أن حركة القبوص وحركة الشوروق حركة واحدة يعبر عنها بحركة ملافوم .

ثانياً : إنه يعتبرهما حركتين منفصلتين في حالة واحدة وهى أن يكون المقطع مغلقاً أى أن حركة الحرف الثانى سكوناً أما إذا لم يسكن فإنها حركة شوروق .

ثالثاً : فى الاعتبار الثانى فإن حركة العين تشكل بالقبوص إذا كان الحرف الذى يليها ساكن ومن هنا كانت حيرته فى لغة المقرا إذ أنها مشكلة بالقبوص فى الوقت الذى كانت الزاى مشكلة بالحيرق ولم يفطن إلى أن الشدة ليست سوى سكون مستتر .

ثالثاً : تثبيت معانى بعض الألفاظ :

تطويع اللغة لإتمام الهدف من التفسير كان من ملامح منهج رشى فى تفسيره ، إذ كان يستخدم اللغة كعامل من عوامل العملية التفسيرية وليس بقصد تقنين قوانين لغوية ، وإنما كان إحساسه بنص معين أو بمفهوم ما فى فقرة من الفقرات يجعله يدقق النظر فى لغة هذا النص أو تلك الفقرة ثم يخضع هذه اللغة لأغراض التفسير ، ولعل ذلك ما يجعله يكثر من التعرض لكثير من المشاكل اللغوية فى النص وحاول أن يدلى برأيه فيها ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وناقشها ، حتى بعض الألفاظ عنده حاول أن يربطها بالنص بحيث لا تعنى شيئاً سوى ما يفهم منها مرتبطاً بالمعنى العام للفقرة ، وكان يشير إلى ذلك كثيراً فى تفسيره لقوله : « وفى أى موضع تجد . . . فإنها تعنى كذا » ومن ذلك تفسيره لفقرة : الخروج حيث [1]

(١) خروج ١٩ : ٢

نجده عند تعرضه لشرح كلمة « تجاه الجبل » حاول أن يجعل كلمة تجاه لا تعنى سوى ناحية الشرق (١) . وفى هذا التفسير يتضح مدى ارتباطه بالنص وأن هذا الارتباط هو الذى جعله يخضع معنى تجاه لتعنى عنده ناحية أو اتجاه الشرق إذ أن الكلمة تعنى لغة « تجاه – إزاء – أمام – مقابل » (٢) كما أنها أيضاً تفيد الضد أو العكس . ولعل رشى حاول أن يثبت معنى الكلمة هنا بأنها تعنى ناحية الشرق وذلك لوقوعها مرتبطة بالجبل وهو جبل سيناء الذى يقع فى الشرق .

وفى شرحه للتكوين ١٠ : ١٩ : يشرح رشى كلمة « حد » فى هذه الفقرة بقوله : نهاية أرضه (٣) .

ومرة أخرى انطلاقاً من ارتباطه بالنص فإنه يحاول أن يحدد معنى ثابتاً لهذه الكلمة . وعلى الرغم من أنها لغة تعنى ذلك ، إلا أنها كانت فى العصر الوسيط تعبر عن مرحلة معينة وهى مرحلة ضعف الأدب العبرى وانحطاطه (٤) ، ولعل ذلك فى أعقاب انتهاء الحكم العربى الإسلامى من الأندلس على وجه الخصوص . وربما يوضح ذلك مدى تمكن رشى من اللغة ، ومحاولته الربط بين المعنى اللغوى للألفاظ وبين المعانى المستفادة فى النص . ولم يكن شرحه للألفاظ أحياناً يتوقف عند مجرد إيجاد معنى ثابت لها ، وإنما كان يفسر جملة من الجمل بلفظة واحدة ، وهو فى ذلك أيضاً يجد نفسه مرتبطاً بالسياق العام لمفهوم النص الذى يفسره ، ويستوحى منه هذه التحديدات ، وكما سبق معرفته بأنه كان يحاول أن يثبت معانى بعض الألفاظ ، نجده أيضاً ولخدمة التفسير يحاول أن يثبت

(١) نور التوراة . والمعنى : شرق الجبل ، وفى أى موضع تجد فيه تجاه فهى تعنى تجاه الشرق

(٢) ابن شوشان ص ٩٦٠

(٣) الأسفار الخمسة . والمعنى : نهاية أرضه . وكل حد هنا تعنى نهاية .

(٤) ابن شوشان جـ ١ ص ١٦٤

معانى بعض التراكيب والجمل فى التكوين ٤٩ : ٢٩ عندما بدأ يفسر « اجتمع مع شعبه » فإنه شرحها على أنها تعنى النهاية ، أو الموت . أى أنه يقصد حسب ألفاظ النص الاجتماع مع أهله وقومه الذين سبقوه إلى العالم الآخر. فشرح هذه العبارة بما يفيد هذا المعنى الذى هو نهاية الإنسان وموته (١). وهو فى شرحه لهذه العبارة يبدو متأثراً بما سبقه إليه سعديا الفيومى فى تفسيره لهذه الفقرة بقوله : « أنا منضم إلى قومى ، ادفنونى مع آبائى فى المغارة التى فى ضيعة عبرون » (٢) .

رابعاً : المعنى والمبنى فى النص :

كان رشى من علماء اليهود وحاخاماتهم الذين اشتهروا بالدقة فى العمل فقد قيل عنه أنه عود تلاميذه عدم الاعتماد فقط على السماع والتلقين فى الشرح ، بل كان من أوائل من اعتمدوا على التدوين وعود تلاميذه أن يدونوا كل شيء ، وحتى فى شرحه كان يكتب بنفسه هذا الشرح بل وكان يزوده أحياناً ببعض الرسومات التى قد تساعد على توضيح الفكرة . هذا الأسلوب الدقيق فى التفسير عود رشى انطلاقاً من البحث عن المعنى البسيط الواضح فى النص - أن يدقق أكثر وأكثر فى لغته ومبناها ، ولارتباطه بالمعنى أولا قبل المبنى جعله ذلك لا يعتقد أن هناك خطأً ما فى لغة النص ، فإذا ما فقدت حركة أو غيرت أو حذف حرف من الحروف ولو كان ذلك يخالف قاعدة لغوية فإن رشى باستمرار لم يكن يرجع ذلك إلى قصور فى لغة النص أو إلى خطإٍ من النساخ وإنما يبحث فى المعنى الدينى عن سبب يبرر به ذلك . وذلك ما فعله فى تفسيره لفقرة التثنية (٣) ، فنى هذه الفقرة تبدو كلمة ألواح وكأنها قد كتبت بصورتين تبدو فى الأولى

(١) الأسفار الخمسة . والمعنى : « وكل اجتماع يقال فى الموت فإنه يعنى لغة الدخول إلى القبر . أى الدفن » .

(٢) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى .

(٣) تث ٩ : ١١ . (رشى)

وكأنها فى حالة الإفراد إذ خلت من وجود واو جماعة التأنيث ، بينما ذكرت هذه الواو فى الصورة الثانية للكلمة . وكما أشرنا بأن رشى كان شديد التمسك بحرفية النص ، وأن صورته التى وصلته لا يجوز مجرد الشك فيها ، إذاً فلابد أن يكون لهذا الاختلاف عند رشى سبب ما ، ليذكره رشى فى تفسيره ومنه علمنا أن « العهد القديم قد استخدم صيغة المفرد لكى يترك للقارئ الانطباع بأنه على الرغم من وجود لوحين فإنه يجب اعتبارهما لوحاً واحداً ، وأن الوصايا التى يتضمنها كلاهما لها قيمة متماثلة بصرف النظر عن كونها متعلقة بذات الله أو الإنسان » (١) .

ومن هنا يشرح رشى كلمة ألواح بهذه الطريقة (٢) ومن هذا الاعتقاد بكمال النص وقدسيته عنده فإن النص لا يذكر شيئاً دون أن يكون له مغزى يهدف إليه ، فكل نقص أو إضافة فيه قد يجدها البعض وقد تبدو غير ذات ضرورة أو ما يسميه نقاد العهد القديم خطأً فى النسخ . كل ذلك نجده عند رشى لهدف ولابد من البحث عن مبرر له . سواء كان ذلك من ناحية الناسخ أو من ناحية لغة النص نفسه ، فالسبب عنده يرجع إلى هدف دينى يقصده الكتاب .

وهكذا نجده يبحث فى جزئيات الكلمة ، ويربطها بالمفهوم الدينى عنده ويعلن ذلك صراحة فى سياق تفسيره ممثلا فى شرحه لفقرة التكوين (٣) نجد أنه تعرض لجزئية بسيطة هى الميم فى كلمتى « من النبيذ ، من اللبن » وبين معناها اللغوى طبقاً لما يستفاد من معنى الفقرة عنده (٤) ويريد رشى

(١) The Judaic Heritage. p. 149

(٢) انظر تفسير رشى للأسفار الخمسة (التثنية)   (٣) تكوين ٤٩ : ١٢

(٤) النور الكبير . والمعنى : « من اللبن أى من كثرة اللبن حيث كان لديه مراعى وفيرة فى أرضه لقطعان غنمه . وهكذا فسرت المقرا أن أحمر العينين يكون من كثرة شرب الخمر ، وأبيض الأسنان يكون من كثرة شرب اللبن » .

أن يقول فى تفسيره للميم فى هاتين الكلمتين أن الميم ليست ميم التفضيل بعكس ما فسرها به سعديا الفيومى ، إذ اعتبر أن الميم فى الكلمتين هى ميم التفضيل فقد جاء فى تفسيره : « مزور العينين أكثر من الخمر ، وأبيض الأسنان أكثر من اللبن » (١) وقد أشار إبراهيم بن عزرا فى تفسيره إلى أن سعديا جاءون قد فسر الميم هنا للتفضيل بقوله فى تفسير هذه الفقرة : « وقال الجاءون رحمه الله محمر العينين أكثر من الخمر وكذلك قال من اللبن » (٢) .

خامساً : إرجاع بعض الأسماء إلى أصول لغوية :

ومما يمتاز به تفسير رشى باستمرار أن رشى نفسه كان يحاول أن يكون مجتهداً أكثر منه ناقلا أو متأثراً بغيره على الرغم من أنه كان كثير الاعتماد على تفاسير السلف مقتدياً بها إلا أنه لم يكن ينقل دون أن يفحص ودون أن يظهر رأيه ويجتهد فى إيجاد أكثر من تفسير للكلمة أو الفقرة إذا رأى أن المعنى لم يتضح بعد ، فلا يحاول أن يترك أى من أحداث أو ألفاظ العهد القديم إلا ويعلق عليها ويرد بعض ألفاظه إلى أصل من أصولها حتى أسماء الأشخاص الذين ذكروا فى النص فقد حاول رشى أن يربط بينهم وبين الأعمال التى يقومون بها ، ويثبت أنهم خلقوا للقيام بمثل هذه الأعمال وأن ذلك سابق فى علم الله سبحانه وتعالى قبل خلقهم ، فنجده يرجع أسماء هؤلاء إلى أصول اشتقت منها هذه الأسماء لها صلة ما بما يعملون . فنى تفسيره للخروج ١ : ١٥ حيث يتحدث النص عن القابلتين العبرانيتين ذاكراً اسم كل منهما ، نجد أن رشى لا يكتفى بذكر النص للاسمين ولا يترك الأمر على ما هو عليه ، بل نجده يحاول أن يشد انتباه

(١) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى . (٢) تفسير إبراهيم بن عزرا للتوراة .

السامع لشرح هذه الفقرة فيسهب فى شرح كلمة قابلتين من جانبها اللغوى مبيناً أن من الأفعال ما يأتى على الوزن الخفيف ومنه ما يأتى فى صيغة المزيد ويأتى بالأمثلة التى تؤيد ذلك ، نجده بعد هذا يبدأ فى تتبع اسمى القابلتين ويحاول أن يحقق شخصية كل منهما فى تفسيره لهذه الفقرة (١) ثم يرد الاسم إلى أصل لغوى زيادة فى التأكيد (٢) .

سادساً : النبرات وأهميتها عند رشى :

تعتبر النبرات فى نص العهد القديم ذات أهمية بالغة لتوضيح وفهم النص فهماً سليما وصحيحاً . ومن هنا كان اهتمام علماء اليهود فى مختلف عصورهم بهذه النبرات خاصة أولئك الذين قاموا بدراسة هذا النص وتفسيره وشرحه « فالنبرات العبرية توحى لنا أحياناً بمعانى الكلمات وصيغ الأفعال المشتقة من جذور متشابهة ، والتغيير الطفيف فى موضع النبرة فى الكلمات المتشابهة قد يشير إلى جذر مختلف وبالتالى يشير إلى معنى مختلف»(٣)

وقد اهتم علماء اليهود بنقل النص العبرى مضبوطاً ، وعلى مر عصورهم المختلفة أثيرت حول هذا النص محاولات واختلافات فى الرأى عما إذا كان هذا الضبط بالنبرات قد استحدث فى النص بعد أن تركه موسى عليه السلام أو أن موسى قد ترك هذا النص كما هو الآن مضبوطاً بالشكل والترقيم والنبرات وعلى الرغم من أن هناك إجماع بين علماء اليهود

---

(١) نور التوراة . والمعنى : « شفرة : تلك كانت هى يوخيبد إذ كانت مُتَجَمِّلُ وتزين الطفل عقب ولادته . وفوعه ، وهى كانت مريم لأنها كانت تنادى بصوت عال ، وتتحدث بصوت منخفض إلى الطفل وتهدهده كما كانت عادة النساء مع الطفل عندما يبكى .

(٢) نفس المصدر . والمعنى : « فوعه : لغة : الصياح والعويل » .

(٣) Shereshevsky, EZRA: The Accents in Rashis Commentary J.Q.R. Vol. LXLL. 1972.

أنفسهم على أن نظام ضبط وتنقيط التوراة قد استحدث فى النص بعد موت موسى بفترة طويلة إلا أنه مع ذلك « وفى رأى بعض الحاخامين أن موسى قد كتب نسخة أخرى من التوراة نفسها مضيفاً إليها التنقيط والنبرات وسلمها لأولئك الذين ينشدون الدقة فى القراءة » (١) . تماماً كما سبق أن اختلف هؤلاء فيما إذا كانت التوراة قد نزلت على موسى مرة واحدة أو أنها نزلت أسفاراً أسفارا وكما لم يكن هناك أى رأى قاطع فى ذلك ، كان الأمر كذلك بالنسبة لموضوع ضبط النص غير أن البعض حاول أن يخفف من حدة رأى من يقول بترك موسى للتوراة مضبوطة فقالوا بأن نطق هذه العلامات كان معروفاً منذ نزول التوراة « إلا أن صورة التنقيط وعلاماته وعلامات النبر قد استحدثت فى عصر المجمع الكبير » (٢) .

والرأى السائد بين فقهاء اليهود أن علامات التنقيط والنبرات وما وضع لها من مسميات قد جاءت من حكماء بابل باللغة الآرامية ونقلها عنهم علماء فلسطين حتى كان عصر ابن آشر وابن نفتالى اللذان ترجما تلك المسميات ثم أكملا هذا العمل وتم ضبط النص فيما يسمى بالماسورت والتى سار عليها منذ ذلك الوقت علماء التفسير واللغة ، وأشاروا إلى أهمية ذلك النص المضبوط فى المساهمة فى فهم لغة التوراة ، وناقشوا كذلك أهمية الكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة ، وقد جاء فى كتاب الخُزَرِى : « وفى هذه البقية التى تركت لنا فى لغتنا المقدسة ، نجد أموراً عميقة دخلت عليها من أجل المساعدة على فهمها ... وتلك هى النبرات التى يقرأ بها العهد القديم : أين يجب الوقوف ؟ وأين يجب الاستمرار ؟ السؤال والجواب ،

---

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٩

(٢) نفس المصدر .

المبتدأ والخبر ، ومتى يكون الأمر ؟ وكيف يكون الطلب ؟ »[١] .

وكما اختلف علماء اليهود فى تاريخ ضبط النص ، فقد اختلفوا أيضاً فى عدد هذه النبرات . ومهمتها فى النص إلا أنهم يتفقون على أن هذه النبرات بالنسبة للعهد القديم على ضربين :

الأول : وهو ما يسمى بالنبرات الفاصلة[٢] وهذه تختص بأسفار العهد القديم فيما عدا الأسفار التى يغلب عليها الطابع الشعرى الغنائى .

الثانى : وهو ما يسمى بالنبرات الواصلة[٣] وتلك تختص بالأسفار الشعرية الغنائية وهى أيوب ، الأمثال ، المزامير ، وذلك لطبيعة هذه الأسفار الشعرية الغنائية . وقد أشار علماء التنقيط إلى تلك الأسفار بكلمة « أمت »[٤] .

ومن حيث عدد هذه النبرات سواء الفاصلة منها أو الواصلة « فقد اتفقت آراء كل من ابن آشروبن نفتالى ويهودا حيوج وإبراهيم بن عزرا

(١) هذا النص نقلاً عن : The Accents in Rashis Commentary
وكتاب « الخزرى » هو الذى ألفه يهودا اللاوى الشاعر والفيلسوف الأندلسى باللغة العربية باسم : « الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل » . ثم قام ابن تبون عام ١١٦٧ بترجمته إلى اللغة العبرية باسم « الخزرى » وفى عام ١٢٠٠ ترجم مرة أخرى للعبرية بواسطة يهودا بن إسحق بن كاردينال . والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام يحكى فى الأول قصة ملك الخزر مع ممثلى الأديان الثلاثة ، الإسلام واليهودية والمسيحية وفيلسوفاً يونانياً وما تم بعد ذلك . وفى المقالة الثالثة يتحدث عن اللغة العبرية والتوراة الشفوية وموقف القرائين منها ، ثم يتحدث أيضاً عن طبقات الشراح والمفسرين اليهود الذين وصلت التوراة عن طريقهم . وفى هذا القسم كان اللاوى يقول إن القراءة الصحيحة قد جاءت منذ نزول التوراة فى سينا ولكن صورة النقط والنبرات قد وضعت فى عصر السنهدرين (المجمع الأكبر) .
(انظر : اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٩ ، ٢٦٢)

(٢) وهى التى تساعد فى تقسيم الجملة وتمييز كلماتها .

(٣) وهى التى تساعد فى ربط الكلمة بما بعدها طبقاً للقواعد المتبعة . فى ذلك . (لمزيد من التفاصيل ، انظر : النبر فى العهد القديم للدكتوره ألفت محمد جلال ١٩٧٩) .

(٤) كلمة « أمت » هى اختصار لأسماء الأسفار الشعرية أيوب — الأمثال — المزامير فحرف (أ) اختصار « أيوب » « م » اختصار أمثال و « ت » اختصار « مزامير » العبرية .

على أن عدد هذه النبرات اثنتا عشرة أصلية وتسع نبرات خادمة أو مساعدة . ومن العلماء من جعلها ثمانية فقط مساعدة . أما النحويون المتأخرون فقد جعلوها ستا وعشرين نبرة وذلك طبقاً لمنهج نحوى الغرب منها ثمان عشرة فاصلة وثمان نبرات خادمة » (١) . وقد قسمت النبرات الفاصلة إلى أربع مجاميع تحتوى كل منها على مجموعة من النبرات وتلك هى المجاميع الأربعة :

١ – المجموعة الأولى : القياصرة . ٢ – المجموعة الثانية : الملوك .

٣ – المجموعة الثالثة : النواب .

٤ – المجموعة الرابعة : المعاونون (٢) .

وعدد نبرات هذه المجموعات الأربع ثمان عشرة نبرة ، أما النبرات الواصلة فعددها ثمان (٣) نبرات . وكما تغير النبرة من معنى بعض الكلمات فى بعض اللغات (٤) « فإن النبرة فى العبرية قد تغير من معانى الكلمات تبعاً لموقفها فى الكلمة ، وكذلك تغير من مبناها ومعناها فمثلا (بنوا) (بنا) ، وكذلك « قامت » « قائمة » (٥) . فتغيير موقع النبرة على الكلمات وخاصة

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٨

(٢) القياصرة : وتشمل نبرات : ١ – سلوق . ٢ – اتناح .
الملـوك : وتشمل نبرات : ١ – سجول . ٢ – زقيف قاطان . ٣ – طفحا .
٤ – ربيَّع . ٥ – زقيف جادول .
النـواب : وتشمل نبرات : ١ – زرقـا . ٢ – بشطا . ٣ – تبير .
٤ – يتسيب . ٥ – شلشلت .
المعاونون : ١ – فزر . ٢ – قرنى فارة . ٣ – تليشا جدولاه .
٤ – جرش . ٥ – جرشيم . ٦ – فسيق .
(انظر : اوتسر يسرائيل جـ ٥) .

(٣) وهذه النبرات منها مونح ، قدمه ، درجة . . . الخ .

(٤) اليونانية والإنجليزية .

(٥) Kautzoch. E. Gesenius Hebrew Grammar. Second Ed. p. 62. Oxford at the Clarendon press 1910.

ذات المبنى الواحد مهم جداً فى تحـديد المعنى .

ولعل تلك الأهمية للنبرة وأثرها فى تحديد المعانى هى التى دفعت إبراهيم بن عزرا إلى أن يصرح بأن أى تفسير لنص العهد القديم لا يعتمد على توضيح النبرات يجب أن لا يهتم به ولا يلتفت إليه(١) . وهذه الأهمية أيضاً هى التى جعلت رشى يبنى كثيراً من أحكامه على موقع النبرة فى الكلمة سواء فى ذلك أحكامه اللغوية أو التشريعية .

واهتمام رشى بموضوع النبرات نابع من اهتمامه بالنص الدينى وبما يتضمنه من تعاليم ووصايا وتمسكه بشرح هذا النص طبقاً لمعناه البسيط ، ولذلك نجده دائماً يشير إلى أهمية النبرة فى النص بصفة عامة وأهمية موقعها فى الكلمة بصفة خاصة ، وأن هذا الموقع كثيراً ما يساعد على توضيح المعنى المطلوب حتى أنه كان يعترف أحياناً أنه لولا وجود النبرة على كلمة من الكلمات ما استطاع أن يشرح هذه الكلمة ، ففى تفسيره لفقرة حزقيال (٢) يعترف رشى هنا بقوله : لولا أننى رأيت هنا نبرة « زقف جادول » (٣) موضوعة على كلمة وجوههم لم أكن لأعرف تفسيرها » (٤) .

فلولا وجود النبرة واضحة أمامه على كلمة « وجوههم » حسب قوله ما أمكنه أن يأتى بتفسير مقنع لوجود هذه الكلمة وعلاقتها ببقية كلمات الفقرة . ويبدو أن المفسرين بعده قد فطنوا لهذا التفسير إذ نجد داود قمحى قد اقتبس هذا التفسير من رشى فى شرحه (٥) .

واستناداً إلى وجود النبرة على كلمة من الكلمات فى الفقرة الواحدة

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ ص ٢٧ (٢) حزقيال ١ : ١١
(٣) وهى نبرة من طبقة الملوك . (٤) الكتابات المقدسة حـ ٧
(٥) تفسير داود قمحى ، والمعنى : كلمة وجوههم منفصلة بالنبر أى أنها ليست مرتبطة مع الكلمة الواردة بعدها .

كان رشى يستطيع أن يقطع برأى صريح واضح فيها ، ويحددما إذا كانت اسما أو فعلا . فنى تفسيره لكلمــة Pāhz فى التكوين ٤٩ : ٤ : يقول رشى : « إنها اسم معنى . . . الخ » (١) ، فرشى يريد أن يبين فى هذه الفقرة ما يقصده النص على لسان يعقوب مؤنباً ابنه راؤوبين ، إذ يقول له إنك مندفع ومتهور ، ورغم أنك بكرى (٢) . ولك منزلتك عندى ، فلن تفضل على إخوتك فى شىء ، وذلك بسبب تدنيسك فراشى وتعديك عليه لتهورك .

وعلى الرغم من أن رشى قد فســر Pāhz على أنها اسم معنى تعنى مندفعاً أو متهوراً ، إلا أنه يجب أن يفسر المصطلح بأجمعه مرتبطــاً ببعضه والذى يطلق كناية عن الإنسان المتهور ، الذى لا يتدبر الأمور بتعقل (٣) . ويبدو أن هــذه الفقرة كانت موضع خــلاف فى الآراء حول تفسيرها ، فقد فسرها سعديا الفيومى تفسيراً غامضاً حيث قال : « والآن بنهلة من الماء لا تفضل ، إذ صعدت إلى مضجع أبيك حينئذ مما تبذلت فراشى تخلص » (٤) . فواضح هنا أن سعديا ربما لم يدرك أن مصطلح « دفعا كالماء » ليس سوى وصف اراؤبين يابيه حكم يعقوب عليه بأنه لهذا لن يستفيد بميزة الابن البكر حسب الشريعة ، ولهذا فقد جاء تفسيره غامضاً حتى على ديرنبورج الذى أورد تعليقاً فى هامش تحقيقه

---

(١) النور الكبير . والمعنى : دفعاً كالماء . Pāhz اسم معنى ولذلك فــإن نبرتــه عالية (يقصد رشى بالنبرة العالية النبرة التى تقع على صدر الكلمة) والكلمة مشكولة كلها بالباتح ، ولو كانت فعلا ماضياً لشكل مقطعه الأول بالقامص ومقطعه الثانى بالباتح وكانت نبرته وطيئة (أى على عجز الكلمة) .

(٢) للابن البكر فى الشريعة اليهودية معاملة خاصة بين إخوته ، وامتياز وتفضيل عليهم خاصة فى الميراث . (انظر : كتاب المواريث ، ومادة بكر فى اوتسر يسرائيل) .

(٣) ابن شوشان جـ ٢ (٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى .

للتفسير جاء فيه أن إبراهيم بن موسى بن ميمون قال فى تفسيره لهذه الفقرة « إن رأى سعديا جاءون شرح الفقرة بما معناه لا تفضل على إخوتك ولو بجرعة ماء التى هى أقل المقادير » (١) . ومنه يتضح عدم فهم ابن ميمون أيضاً للفقرة ولتفسير سعديا ، وتفسير رشى لها هو أوضح التفاسير وأقربها للمعنى العام لسياق النص كله .

وكما تمكن رشى عن طريق موقع النبرة على الكلمة وتشكيل مقطعيها بالباتح أن يقرر أنها اسم معنى ، وأنها اسم سيجولى وليست فعلا كما فهمتها بعضها الترجمات الأخرى للنص ، فإنه استطاع أيضاً بناء على وجود النبرة أن يجزم بأن كلمة Šăăr فى فقرة الأمثال ٢٣ : ٧ فعلا وليست اسما (٢) فهنا يقرر رشى أن الكلمة فعلا وليست اسما ويبنى حكمه فى هذا التفسير على وجود النبرة على عجز الكلمة وأن حركتها قامص باتح « وقد أخطأت الترجمة السبعينية فى قراءة الكلمة كما لو أنها تبدأ بحرف السين والتى تعنى شعرة كما يربطها مارتن لوثر فى ترجمته بمعنى الجن أو الشيطان » (٣) .

وكما ساعدت النبرة رشى فى تفسيره ومكنته من أن يفرق بين الاسم والفعل ويعرف ما إذا كانت الكلمة مرتبطة بما بعدها أو مستقلة ، نجد أيضاً أن هذه النبرات قد مكنته من أن يحدد الصيغة الزمنية لكثير من الأفعال المتشابهة المبنى فى النص ، وبذلك استطاع أن يقرر كثيراً من أحكامه مراعياً فى ذلك الفترات الزمنية ، وفى معرفته وتحديده لأزمنة الأفعال اعتمد رشى كثيراً على موقع النبرة . فالأفعال وأزمنتها تكون ركناً

---

(١) هامش تفسير سعديا لديرنبورج . (٢) والمعنى : والكلمة هذه مشكلة نصفها بالباتح ونصفها بالقامص ونبرتها على العجز لذلك فهى فعل وليست اسم معنى ، إذ لو كانت اسم معنى لكانت تشكل كالها بالباتح ونبرتها على المصدر .

(٣) The accents in Rashis commentary pp. 282 — 283.

هاماً فى الجملة العبرية ، وفى هذه الأفعال أيضاً قد يختلط الأمر فى بعضها وخاصة المعتلة العين إذ لا يفرق بين الماضى والمضارع منها إلا عن طريق النبرة . ولهذا نجد رشى باستمرار يشير إلى مثل هذه الأفعال مبيناً زمنها بناء على وجود النبرة على صدر الفعل أو عجزه فى تفسيره لفقرة التكوين (١) نجده يشرح كلمة كبيرة فى هذه الفقرة بقوله : كل « كبيرة » فى العهد القديم نبرتها أسفل . . . الخ » (٢) .

وهكذا تظهر أهمية النبرات ودورها فى تحديد أزمنة الأفعال فى النص وتحديد الصيغة الزمنية للأفعال من الأمور الهامة جداً بالنسبة للمفسر إذ يترتب على هذا التحديد أحياناً استنباط بعض الأحكام الشرعية ، أو تحديد مواقيت معينة لإقامة بعض الشعائر أو الطقوس الدينية . ويعلن رشى كثيراً أنه بناء على فهمه لمواقع النبرات فى النص أمكن إزالة كثير من الغموض والتناقض فيه والتى لم يكن رشى يعترف بوجودها فى العهد القديم (٣) .

ومن الأمور المميزة لمنهج رشى فى التفسير أنه سواء فى اختياره للمعنى أو تفسيره لبعض الظواهر اللغوية التى تبدو محيرة أحياناً فى النص لا يأتى برأيه دون أن يأتى بالأدلة الكافية المقنعة – على الأقل من وجهة نظره – على صحة ما يقول . فإذا قال إن هذا فعل ماض أو مضارع أو أمر فإنه يأخذ فى شرح الأسباب التى اعتمد عليها فى إصدار هذا الحكم ، وهى غالباً أسباب تستند وتعتمد على موقع النبرة فى أحد المقاطع .. ومن هذا

(١) تك ١٨ : ٢٠ .

(٢) تفسير رشى للأسفار الخمسة . كل « كبيرة » فى المقرا نبرتها تكون على الباء (أى على عجز الكلمة (حيث تترجم كبيرة أو تكبر ولكن هذه نبرتها على الراء (على الصدر) لأنها تترجم كبرت مثلما فسرت وكانت الشمس أشرقت ومثل عندئذ عادت .

(٣) انظر تفسيره للتكوين ٤٦ : ٢٦ – ٢٧

المنطلق المتحرر فى معالجة لغة النص نجد أن رشى كثيراً ما كان يختلف فى الرأى وفى فهم وتحديد أزمنة الأفعال مع بعض الترجمات السابقة للعهد القديم ففى فقرة التثنية (١) فعلى الرغم من أن « الترجمة اللاتينية قد فسرت Yiršeh على أنها صيغة الاستقبال من الجذر Rāšah إلا أن رشى يقول فى تفسيره لهذه الفقرة عكس ذلك ، إذ يعتبر الفعل هنا فى صيغة الأمر ، ويأتى بالعديد من الأدلة على صحة رأيه فيقول : إنها صيغة أمر . . وأن النبرة التى على الراء . . . الخ » (٢) ، وقد فسرها سعديا الفيومى بصيغة الأمر أيضاً .

وهكذا يتضح أن رشى قد استفاد كثيراً من اعتماده على اللغة فى تفسيره وأسعفته حاسته اللغوية فى ذلك كثيراً ، وكانت النبرة سلاحه القوى الذى يعتمد عليه فى الفصل بين ما قد يغمض عليه من تفسير مستخدماً فى ذلك اعتماده على رأيه وتحرره فى استخداماته اللغوية فاستطاع بذلك أن يضع عدة مبادئ فى اللغة يمكن السير عليها والاقتداء بها وأعانت من جاء بعده على فهم النص من جميع جوانبه .

خصائص العربية فى تفسير رشى :

من الواضح أن رشى فى تفسيره ومعالجته للغة العهد القديم كان يحاول أن يخرج بهذه اللغة من تلك الدائرة الضيقة التى ظلت تتحرك فى محيطها طوال هذه السنين ، وهى دائرة المعانى الدينية . والوعظ والإرشاد

---

(١) تثنية ٣٣ : ٢٣

(٢) تفسير رشى للأسفار الخمسة : صيغة أمر ، الراء والشين أصل والنبرة التى على الراء تؤكد أنها مثل ورث ، علم ، أخذ ، سمع ، وعندما تضاف إليها هاء تصبح النبرة عليها (على العجز) ، ولكنها هنا صيغة أمر . وفى الماسورت الكبرى وجدنا فى الأبجدية صيغة الأمر تكون نبراتها على عجز الكلمة .

واستنباط الأحكام الدينية وتقنين الشرائع من هذه اللغة دون التعرض لدراسة أسلوبها والوقوف على ما قد يكون فيها من صور بلاغية .

ولعل علماء الأندلس من النحويين اليهود بوجه خاص هم الذين نبهوا الأذهان إلى دراسة هذه اللغة والاهتمام بها ، وإن كانت دعوتهم هذه انحصرت تقريباً فى مجال الدراسات النحوية واللغوية المقارنة وخاصة فى أول الأمر ، ثم بدأ الاهتمام بلغة العهد القديم أدبياً عندما أخذ شعراء الأندلس يقتبسون بعض فقرات من العهد القديم ويضمنوها قصائدهم خاصة تلك الأشعار الدينية . وفيما عدا ذلك لم يكن هناك اهتمام بدراسة أدبية للغة العهد القديم ، حتى كان رشى فجمع فى منهجه فى التفسير بين الدراسة الدينية واللغوية والأدبية لهذه اللغة ، فإلى أى مدى فطن رشى إلى ما فى اللغة من صور أدبية ؟ وما الذى دفعه إلى أن ينتهج هذا المنهج ؟

وقبل الاسترسال فى الإجابة على هذه الأسئلة يجب أولا أن نعرف لماذا اهتم اليهود فى العصر الوسيط بدراسة لغة العهد القديم ؟

لا شك أن اليهود كانوا يفطنون إلى أن عبرية العهد القديم تمثل عندهم الصورة المثالية الكاملة للغة العبرية النموذجية والذى يتمثل أسلوبها الناضج المتكامل فى أسفار أشعيا وأرميا وحزقيال الذى قيل عنه « إن السفر من أوله إلى آخره يكون وحدة أدبية » . . وتغلب على لغة السفر صيغة المتكلم »[1] . هذه النموذجية فى اللغة كانت ذروة التطور فى العبرية بينما نجد ملامح البداوة فى الأسلوب فى أقدم ما وصل إلينا من عبرية الطور الأول[2] للغة وهى تلك القصة الحماسية الدينية المعروفة بقصة دبورة

(١) دكتور فؤاد حسنين على : التوراة الهيروغليفية ص١٠١ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة .

(٢) يقسم العلماء تاريخ اللغة العبرية إلى طورين رئيسيين يبدأ الطور الأول حوالى القرن الثالث عشر قبل الميلاد وينقسم بدوره إلى فترتين . أما الطور الثانى فيبدأ مع تخريب الهيكل الثانى .

والمدونة فى سفر القضاة (١) والتى يعتقد أنها كانت حوالى القرن الثانى عشر ق . م وفيها نجد قمة الكلاسيكية والبداوة فى الأسلوب والذى خلدته دبورة شعراً فى نشيدها المعروف عقب انتصار باراق قائد جيشها على سيسرا.

بعد ذلك قبلت العبرية الرشح من اللغات الأخرى على أثر السبى البابلى وبخاصة من اللغة الآرامية وفى أعقاب العودة من السبى وإقامة الهيكل الثانى استهدفت أيضاً لرشح آخر من لغات أخرى مثل اليونانية حيث دخلت بعض ألفاظ منها فى عبرية العهد القديم . وخير ما يمثل تعدد اللغات فى العبرية هو المشنا فقد جمعت عبرية المشنا بين كل هذه الألوان المختلفة من اللغات . وإن كانت تعتبر خطوة ثانية فى سبيل تطور العبرية النموذجية .

واستمر الوضع على ما هو عليه تقريباً حتى كان الفتح الإسلامى لبلاد يعيش فيها اليهود ، وعاش هؤلاء مع المسلمين فى حرية فكرية وعقائدية لم يعرفوها من قبل ، وشاهد هؤلاء اليهود « إعجاب العرب بلغتهم وعنايتهم بها نثراً وشعراً وحرصهم على المحافظة عليها فصيحة نقية » (٢) . وكل ذلك أثر فيمن خالطهم من اليهود .

فى وسط هذه الحياة المستقرة تنبه اليهود إلى ظاهرة هامة وهى أنهم أهل كتاب وكذلك المسلمون أهل كتاب ، وأن المسلمين قد بحثوا فى كتابهم لفظاً ومعنى وقراءة وصوتاً ، وأخذوا يتدارسون القرآن الكريم منذ نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم . يلجأون إليه فيما غمض عليهم منه ، وبعد وفاته كان هناك الصحابة والتابعين وكان هناك فقهاء المسلمين وحفاظهم الذين لجأ إليهم المسلمون . ونشأت عندهم علوم مختلفة تدور

(١) قضاة الإصحاح الرابع والخامس . (٢) التوراة الهيروغليفية ص ١٩

كلها حول دراسة القرآن الكريم ولغته فإذا غمض عليهم المعنى استعانوا بأشعار العرب « وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال (الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه) وكان كثيراً ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن » (١) .

وبمرور الوقت ظهرت علوم النحو للوقاية من اللحن فى القراءة ، وعلم الصرف لمعرفة البناء الأصلى للألفاظ ، وعلم التجويد والقراءات ، ثم بعد ذلك انتقل البحث فى لغة القرآن الكريم إلى الشكل الأسلوبى للقرآن وهو عند المسلمين شكل يعتبر معجزة لا تصل إليها قدرة البشر بل ولا غيرهم من المخلوقات « قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا » (٢) . فمن هذا المنطـلق بدأ المسلمون يتدارسون لغة القرآن طبقاً لما ظهر من علوم البلاغة واستخرجوا من النص القرآنى صور التشبيه والاستعارة والكناية وكانت تلك الدراسة ظاهرة جديدة لفتت نظر اليهود ودفعتهم إلى التتلمذ على العرب فقد أحسوا أنهم يلتقون معهم فى أنهم أيضاً أهل كتاب ، وإن لديهم نصهم المقدس الذى لا يعتقدون فقط أنه نزل على موسى عليه السلام وإنما خط جزء منه بإصبعه فى الألواح . ومع ذلك فهم حتى هذه الفترة التى ازدهرت فيها العلوم الإسلامية المختلفة التى تستمد أساسياتها من نص القرآن الكريم ودراسته (٣) لم يكونوا قد اهتموا بلغة النص مثل هذا

(١) محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ، جـ ١ ص ١٦

(٢) سورة الإسراء : ٨٨ .

(٣) اهتم المسلمون كثيراً بدراسة القرآن ولغته وقراءاته وظهرت كثير من الكتب فى القراءات والأحرف السبعة وغير ذلك من المؤلفات التى اهتمت بالنص ودراسته ولغته .
انظر تاريخ القرآن للدكتور عبد الصبور شاهين .

الاهتمام بينما هم يطلقون مثلا على ما قرره علماء البلاغة والنقد فى أسلوب القرآن الكريم « وإن الإيجاز من غير عجز أسلوب من أساليب البلاغة ولذلك قالوا من الإيجاز البديع قول الله عز وجل (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ ، وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ)(١) وقوله تعالى (خُذْ الْعَفْوَ ، وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) »(٢) .
ومن هنا لم يقف أثر العرب والعربية فى اليهود عند اللغة وآدابها بل تحدى العربية الأدبية ، إلى العربية الدينية ، عربية القرآن الكريم والحرص على المحافظة عليها وأثار ذلك عند اليهود الرغبة فى تطبيق مثل هذه الدراسة على العهد القديم الذى لم يكونوا حتى ذلك الوقت سوى تلقينين فى دراستهم له ، يأخذون تفسيره وتلاوته بالتلمذة جيلا بعد آخر ، وجذبتهم العلوم الإنسانية ، وفتنوا بمناهج المسلمين فيها .

وبدأت تظهر مثل هذه العلوم لديهم وخاصة فى الأندلس فظهر هناك لأول مرة مؤلفون فى النحو والصرف والدراسات المقارنة أمثال مناحم بن سروق ودوناش بن ليرط وحيوج ومروان بن جناح ، وفى البلاغة ظهر أمثال موسى بن عزرا ، وعرفوا الشعر الموزون المقفى الذى أخذوا أسسه وقوانينه من العرب وطبقوا عروض الخليل بن أحمد وضمنوه الصور البلاغية والبيانية المعروفة لدى العرب .

كل هذا أدى بالمفسر اليهودى للعهد القديم بصفة خاصة إلى أن يتسلح بكل هذه الثقافات حتى لا ينظر إليه نظرة متخلفة عن مفسرى القرآن الكريم من المسلمين وهو يعيش بينهم ويرى جهودهم فى العناية بكتابهم .

---

(١) سورة هود : ٤٤ . (٢) ابن رشيق القيروانى . العمدة ط ١ ص٢١٤ . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية سنة ١٩٣٤

ومن هنا بدأت تظهر ملامح النقاوة والصفاء مرة أخرى فى كتابات اليهود ، وبدأت اللغة العبرية تتخلص مما علق بها من شوائب من لغات دخيلة ، وعاد يهود العصور الوسطى بقدر الإمكان إلى أسلوب التوراة بحيث أصبح أثر المشنا وعبريتها فى كتاباتهم ضعيفاً ، وإن بقيت بعض الألفاظ إلا أن الجانب النحوى واللغوى قد تخلص منهما اليهود . وبدأوا يلتفتون إلى لغتهم يحاولون أن يعرفوا من شأنها ويضعونها فى مصاف لغة القرآن الكريم ، وكيف لا وهى بالنسبة لهم نص مقدس ، حتى أنهم أطلقوا على التوراة أحياناً لفظ القرآن ، وأحياناً أخرى لفظ المصحف (١) . وبدأت المناهج الإسلامية فى التفسير تنتقل شيئاً فشيئاً إلى مفسرى اليهود الذين كانوا إلى جانب معيشتهم وسط المسلمين فى الأندلس كانت تقام بينهم المناظرات الدينية التى يحاول فيها اليهود أن يرتفعوا بنص توراتهم ، ومناظرات فقيه الإسلام ابن حزم (٢) مع ابن النغريلة خير شاهد على قوة تلك المناظرات ومدى ما استفاده اليهود أنفسهم من مثل تلك المناظرات .

وقد يتساءل البعض أنه إذا كان ذلك ينطبق على هؤلاء اليهود الذين يعيشون وسط المجتمعات الإسلامية ، فما بال هؤلاء الذين يقيمون فى مناطق أخرى تختلف فيها البيئة واللغة مثل فرنسا مثلا موطن رشى ؟

إن الحقيقة التى يجب أن ندركها أنه فى العصور الوسطى وبالذات مع اليهود بعضهم بعضاً نستطيع أن نقول أنه لم يكن هناك من أمر يتعلق بهم أو بدينهم أو بمستقبلهم إلا وصل إليهم جميعاً أينما كانوا وحيثما حلوا بسرعة فائقة ، خاصة وأنهم قد تعودوا بسبب كثرة تشتتهم فى بلاد مختلفة على أن تبلغ إليهم أية أنباء تستجد وبصفة خاصة إذا كان ذلك يتعلق

(١) انظر مقدمة اللمع لمروان بن جناح . (٢) انظر الرد على ابن التغريلة لابن حزم .

بأمور دينية كتحديد أوائل الشهور والتى يتم بناء عليها تحديد مواقيت أعيادهم الدينية وما يترتب عليها من طقوس فقد كانوا يبلغون يهود الشتات بمثل هذه التواريخ بطريقتين :

أولا : إذا كانت البلاد التى يريدون إبلاغها مجاورة لفلسطين أى أنها قريبة منهم فإنهم كانوا يستخدمون طريقة بدائية « حيث كانت تضاء منارات خاصة متواجدة على قمم الجبال والتلال ومن ثَمَّ يتم نقل الأخبار خلال ساعات محدودة » (١) . وإن كانت هذه الوسيلة لم تكن مأمونة فى كل الأوقات إذ كان بعض المقيمين فى هذه التلال يقومون بإضاءة تلك المنارات للاهتداء بها وفى غير أوقاتها .

ثانياً : إذا كانت البلاد بعيدة كانوا يقومون بإبلاغ اليهود فيها عن طريق إرسال بعثات خاصة إلى هذه البلاد وإن كانت هذه البعثات « غير قادرة عادة على أن تصل إلى أهدافها فى الوقت المناسب ، وعلى الأخص منذ أن تزايد تشتت الجماعات اليهودية فى الدياسبورا ، ولعل هذا هو السبب فى كون يهود الشتات كانوا يبدأون فى الاحتفال بالأعياد لمدة يومين متعاقبين مستهدفين بذلك حسم أية شكوك» (٢) .

ويهمنا فى كل هذا أن نقرر بوضوح أن الانفصال التام بين اليهود فى أى صقع من الأصقاع البعيدة لم يكن موجوداً ، وإن هناك دائماً روابط واحتياجات تمليها عليهم الضرورة تجعلهم باستمرار على صلة مستمرة مع بعضهم . هذه الصلة كانت بمثابة الصورة المرئية الحية التى يرى فيها اليهود أنفسهم وبلادهم ، فيهود إيطاليا وفرنسا وغيرها من البلاد المجاورة

---

(١) Steinsoltz, Adin: The Essential Talmoud. Translated From Hebrew by Haya Galai. U.S.A. Bantan Edition, October 1977.

(٢) نفس المصدر .

يرون فى القادم من فلسطين أو العراق أو الأندلس وهم يستمعون إليه وهو ينقل إليهم واقع هذه البلاد بأكمله صورة حية لما يحدث فيها من فكر وسياسة وثقافة إلى غير ذلك ، ولهذا فاليهودى فى أى مكان لم يكن بمعزل عن أبناء جنسه وما يحدث لهم ومعهم فى بلاد أخرى بل كان ملماً إلماماً تاماً بمجريات الأحداث فى أى مكان . ومن هنا فإننا نجزم بأن الثقافة العربية الإسلامية التى انتشرت فى العصر الوسيط فى مناطق بعيدة لم تكن أبداً غير معروفة لدى يهود فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، وإلا فكيف تعلّم مثل مناحم بن حلبو [١] اللغة العربية وكان يترجم منها وإليها وهو كما نعلم أحد أساتذة رشى الذين يذكرهم دائماً ، وكيف تمكن رشى من فهم كتب مناحم بن سروق ودوناش بن ليبرط التى كان يحتفظ بها فى مكتبته ؟ كيف فهم كتب سعديا الفيومى المكتوبة بالعربية والذى ثبت أنه اقتبس منها فى تفسيره ؟

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نستوثق من تفاسير رشى عن السبب فى تلك الإشارات العديدة التى يذكرها فى شرحه لبعض فقرات العهد القديم مستخدماً ترجمة عبرية للأساليب البيانية العربية التى كانت من خصائصها وطبقها علماء المسلمين على أسلوب القرآن الكريم إذ كثيراً ما يستخدم صيغة تعجب ، صيغة طلب تورية أو تلاعب بالألفاظ : إلى غير ذلك من الأساليب التى لم يسبق أن عرفتها مناهج التفسير اليهودية ، بل كانت من خصائص المناهج العربية الإسلامية وعرفها المسلمون فى دراستهم للغة القرآن وأساليبه وسنحاول أن نأتى ببعض الشواهد من واقع تفسير رشى على سبيل المثال لا الحصر من تلك الأساليب والخصائص التى لم يسبق لليهود استخدامها فى تفاسيرهم من قبل .

(١) انظر مصادر علم رشى وأساتذته فى الفصل الثالث من الباب الأول .

أولا : صـيغة تعجب :

لم يكن رشى فى تفسيره للنص ملتزماً بما كان ينتهجه السلف فى تفاسيرهم من الاقتصار على توضيح المعنى الدينى واستخراج الأحكام التشريعية بل كان يحاول أن يتحسس النص كله يشير إلى ما يحتويه هذا النص من أساليب بلاغية . فنى تفسيره لفقرة التثنية (١) نجد رشى يشير إلى التعجب الواضح فى لغة الفقرة من أفعال هؤلاء الذين ينكرون فضل الله عليهم وعلى آبائهم من قبل مصرحاً بذلك فى قوله « صيغة تعجب » وكلمة تعجب صيغة الاسم المشتق من الفعل اللازم تعجب والذى يعنى تعجب أو اندهش (٢) . ولذلك فهو يشرح هذه الفقرة طبقاً لذلك (٣) .

وهنا يفطن رشى إلى ما يحتويه النص من أساليب أدبية بلاغية . ويحاول أن يستغل هذا الأسلوب فى التأثير على السامع مذكراً إياه بما حدث من أولئك المتمردين وموضحاً أن هذا التعجب يحمل فى طياته استفهام إنكارى لما فعله اليهود مع الله سبحانه وتعالى فى ذلك الوقت . وفى المواضع التى يجد فيها رشى مثل هذه الأساليب فإنه يشير إليه ويوضحه مستخرجاً من ذلك درساً وعظياً دون أن يستعين بضرب الأمثلة والقصص الأسطورى الوعظى . ومن الفقرات التى أشار رشى إلى ما فيها من صيغ التعجب فقرة التكوين (٤) حيث نجد رشى يشرح ذلك السؤال الذى

---

(١) تث ٣٢ : ٦ (٢) ابن شوشان ص ١٧١٠

(٣) تفسير رشى للأسفار الخمسة . والمعنى : هل تكافئون الله ، صيغة تعجب ، لأنكم أمامه مكتشبون ، مع أن بيده أن يعاقبكم أو يحسن إليكم بكل الطيبات ، أيها الحمق ، الذين نسوا صنيع الله لهم ، أليس هو وليك وقانيك إذ ابتاعك وأسكنك فى قن الصخور وفى أرض قوية تقومك بكل ما هو قويم ، وهو الذى جعلك شعباً بين الشعوب وكرمك بعد ذلك بكل ألوان التكريم فجعل منكم الكهنة والأنبياء والملوك لأن الأمر منوط به وحده .

(٤) تك ٢٩ : ١٥

وجهه « لابان » إلى يعقوب ويصفه بأنه أسلوب تعجبى ، فهو يتعجب كيف أن يعقوب لصلة القربى بينه وبين لابان يستخدمه دون أجر ، ولهذا وجه لابان هذا السؤال إلى يعقوب ، فالظرف وهو Hăcē مضافاً إلى Ahē Atāh يكون عند رشى أحد أساليب التعجب « ألأنك أخى » وهو يعنى هنا بلا شك صلة القربى التى تربطهما ، أى أنه يريد أن يقول : هل لأنك قريب لى تخدمنى دون أجر (١) ، وهكذا ينبه رشى أثناء تفسيره للفقرة إلى ما قد يجده فيها من أساليب أدبية دون أن يتعمق فى شرح مثل هذه الأساليب كما فعل مع الصيغ النحوية التى عالجها فى النص ، وهو يهدف من ذلك إلى أن يشير فقط إلى ما يحتويه النص من محاسن اللغة العبرية .

وذلك مما يؤكد أن رشى كان قد تنبه إلى مثل هذه الأساليب الأدبية والبيانية فى النص وأن ذكره لمثل هذه الأساليب لم يكن عرضاً أو بسبيل المصادفة ، وإنما كان عن معرفة تامة بخصائص الأسلوب ودقائق لغة النص وأنه كان يضع تلك المسميات وهو يعلم ما تشير إليها من معانى . ولذلك نجده يشير أحياناً عندما يذكر أسلوباً من الأساليب إلى الأسباب التى دعته إلى أن يعتقد هذا الاعتقاد ، بل يكاد بإشارته هذه أن يضع مبدأ يمكن تطبيقه على مثل تلك الحالات تماماً كما كان يفعل فى معالجته للصيغ النحوية المختلفة عندما كان يؤكد رأيه بالشرح والتفصيل ، ففى تفسيره لفقرة التكوين ٤ : ٩ نجده يأخذ فى تفسير هذه الفقرة إلى أن يصل إلى ذلك التعبير الذى أجاب به الله وهو « أحارس أخى أنا » فيقول : « تلك صيغة تعجب » (٢) ثم يؤكد هذا القول لدى السامع أو القارئ حتى لا يقال

(١) الأسفار الخمسة : « صيغة تعجب : ألأنك أخى تخدمنى مجاناً (بدون أجر) » .

(٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى . والمعنى : « تلك صيغة تعجب » .

إنه أطلق مسميات دون ذكر الأسباب فيقول مكملا تفسيره : وكذلك كل هاء محركة يحاطف مركبة . . . الخ » (١) ومن هنا يتضح إدراكه جيداً لهذا العمل .

ثانياً : صيغة القسم :

يعتبر رشى من المفسرين القلائل الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم اعتنوا بالنص عناية فائقة ولم يتركوا فيه صغيرة ولا كبيرة إلا ومنحوها العناية الكافية من الشرح والتحليل ، وحتى إذا لم يسهب رشى فى شرحه فلابد من لمحة أو إشارة إلى جزئية من جزئيات الفقرة المشروحة وهذا يجعل لديه باستمرار إحساس كامل بالنص من جميع جوانبه تاريخية كانت أو أدبية أو لغوية وإحساس بما يتضمنه من صور وعظية ، ولذلك نجده فى شرحه للفقرة من النص يحيط بها إحاطة كاملة وقد يسهب ويطيل فى الشرح إذا أحس أن النص يحتاج ذلك . وفى تفسيره لفقرة : التثنية (٢) يتضح أن سياق النص قبل هذه الفقرة يوحى للقارئ أن كلام إبراهيم عليه السلام لملك سدوم هنا يحمل معنى القسم ، فهو قد أقسم على الله أن لا تمتد يده إلى شيء من الغنائم . وهنا يفطن رشى إلى صيغة هذا القسم وينبه إليه القارئ ولذلك قال فى شرحه لهذه الفقرة مفسراً قول إبراهيم فيقول : رفعت يدى ذلك أسلوب قسم . . . الخ » (٣). فرفع إبراهيم يديه إلى الله تعنى عند رشى أنه أقسم على الله ولذلك ذكر ذلك بقوله صيغة قسم . أى أنه أقسم أن لا يأخذ شيئاً أو أقسم أن يرفع يديه عن أى شيء .

(١) نفس المصدر . والمعنى : « وكذلك كل هاء محركة بحركة الحاطف المركبة (حاطف باتح) » .
(٢) تث ١٤ : ٢٢
(٣) والمعنى : « رفعت يدى . تلك صيغة قسم . ارفع يدى إلى الله العلى » .

ثالثاً : صيغة الطلب أو الترجى :

وبنفس المنهج الذى سار عليه رشى فى تفسيره واجتهاده فى أن يكون المعنى دائماً واضحاً فى ذهن القارئ مع التنويه بين الحين والاخر إلى ما فى نص العهد القديم من أساليب أدبية تعليمية وعظية نجد أنه فى تفسيره لفقرة العدد (١) يقول فى شرحه لجملة : « اسمعوا » (٢) فهو يركز ويعتمد فى حكمه هنا على Nā حيث يقرر أنها تعنى أسلوب ترجى.

ولا يكتفى رشى بذلك بل يستمر فى شرح بقية فقرات هذا الإصحاح مبيناً للقارئ أن هناك أكثر من أسلوب للترجى فأسلوب الطلب فى هذه الفقرة والذى يدل عليه كلمة Nā عبارة عن الأمر من القوى للضعيف ومع ذلك فهو يحمل معنى الاحترام ، أمر من المالك للمملوك الذى ليس فى قدرته سوى أن يطيع ويمتثل لما يطلب منه ، فهو طلب فى صورة الأمر من الله سبحانه وتعالى إلى هارون وأخته بأن يستمعا إلى حديثه ويتفهماه ، وهذا هو مفهوم الطلب عند رشى فى هذه الفقرة .

أما الصيغة الثانية للأسلوب الطلبى فهى تتمثل فى طلب هارون من أخيه (٣) موسى بأن يحاول أن ينقذ أخته مما أصابها مذكراً إياه بأنها رحمة « فإذا لم تداوها بالصلاة فمن ذا الذى يحجر عليها ويطهرها » .(٤) طلب من إنسان يكاد يتساوى فى المرتبة مع من يطلب منه ، فهذا الأسلوب فى الطلب عند رشى يعنى التذكير بحق الأخوة وصلة الرحم فلا يحتاج الأمر من السائل أن يكون أكثر تأدباً فى سؤاله .

(١) عدد ١٢ : ٦
(٢) الأسفار الخمسة . والمعنى : « ليست إلا صيغة طلب » .
(٣) عدد ١٢ : ١٢
(٤) الأسفار الخمسة .

أما الصيغة الثالثة والتي يتضح فيها تفهم رشى للنص وأساليبه هو ما ذكره فى شرحه للفقرة الثالثة عشر من نفس الإصحاح حيث يوضح أن موسى يخاطب ربه وخالقه ومن بيده الشفاء والحياة ، فصيغة الطلب هنا تعنى التوسل والرجاء إلى الله لعلمه بقدرته وعظمته ؛ ولهذا فلابد أن تكون صيغة الطلب هنا أكثر تأدباً واعترافاً بقدر من يتوجه إليه بالسؤال . ويقرر رشى ذلك فى شرحه لهذه الجملة (١) . فإذا كان ذلك حال السائل مع زميله أو صديقه فما باله مع سيده وخالقه . فالتعبير Nā عند رشى يعنى الطلب ولكن هذا الطلب يختلف من شخص إلى آخر حسب مكانته ينبه إليه رشى فى تفسيره رابطاً بذلك المفهوم الدينى للنص بمفهومه الأدبى له .

رابعاً : التشبيه والاستعارة :

وإذا كان رشى فى تفسيره قد تنبه إلى ما تضمنته لغة النص من صور وأساليب أدبية وبلاغية وذكر بعض هذه الصور صراحة فى شرحه ، إلا أنه كثيراً ما كان يشرح الفقرة من الفقرات ويبين ما فيها من أساليب دون أن يذكر صراحة نوعية الأسلوب أو الصورة البيانية كما كان يفعل مفسروا القرآن الكريم خاصة من اهتم منهم بدراسة أسلوب القرآن وبلاغته وإعجازه ولعل ذلك عنده كان راجعاً إلى أن هذا المنهج فى التفسير لم يكن قد استقر بعد فى مناهج المفسرين اليهود قبله كما لم يكن الاهتمام بدراسة أسلوب العهد القديم ، بهذه الكيفية قد انتشر بعد ، ولذلك نجد أنه رغم ذكره لبعض هذه الأساليب إلا أنه كان غالباً ما يشرح الفقرة ويسهب فى

---

(١) نفس المصدر والمعنى : « جاءت التوراة لتعلمك سبل التأدب فى الحياة . فإذا ما سأ سائل زميله أمراً فعليه أن يتلطف فى السؤال مرتين أو ثلاثة ثم بعد ذلك يطلب حاجته » .

الشرح مضمناً شرحه هذه الصور البلاغية دون ذكرها صراحة ففى شرحه لفقرة الخروج (١) نجده فى شرحه يذكر بنى إسرائيل بما فعله الله لهم عندما ارتحلوا من مصر وأنه لم يكن هناك شهود أو وثيقة مسجل بها ما حدث ، وإنما ذكرهم بأنهم أنفسهم خير شاهد على ذلك . ثم يبين فى شرحه كيف أخرجهم الله من مصر تحفهم رحمته وعنايته فى طريقهم ، ونلمح فى شرحه هذا الأُسلوب البلاغى حيث يقول : « على أجنحة النسور مثل النسر الذى يحمل أفراخه على جناحيه إذ أن جميع الطيور تضع أفراخها بين أرجلها . . . (٢) » فهو هنا يشير إلى هذا الأُسلوب البلاغى فى جملة « على أجنحة النسور » وأن الله قد أخرج بنى إسرائيل من مصر دون أن يلحقهم أى أذى من سهام المصريين المصوبة إليهم وأوجد حاجزاً بين هذه السهام وبين بنى إسرائيل ، وهكذا كان النسر يصنع من نفسه حاجزاً بين أفراخه وبين سهام الإنسان إذا ما صوبت إليهم .

واستمرار لتلك الصور الأَدبية فى أُسلوب العهد القديم والتى أراد رشى أن ينبه إليها نجده يتتبع هذه الصور ويستخرج هذا التشبيه البليغ عندما تتابع عناية الله بنى إسرائيل فى التيه ، وعندما تابعت هذه العناية يعقوب عليه السلام فى الصحراء من بعيد تلاحقه دون أن تسبب له هلعاً ، تماماً كالنسر الذى يراقب عشه من بعيد ويعود إلى أفراخه بالطعام والشراب ومع ذلك فهو لا يريد أن يفاجئهم حتى لا ينزعجوا لقدومه المفاجئ ، فأخذ

---

(١) خروج ١٩ : ٤

(٢) مقراوت جدولوت ، الكتاب الثامن . والمعنى : « على أجنحة النسور : مثل النسر الذى يحمل أفراخه على جناحيه ، إذ أن جميع الطيور تضع أفراخها بين أرجلها لأنهم يخشون أن يحلق فوقهم طائر آخر ، أما النسر فلا يخشى سوى الإنسان إذ ربما يرميه بسهم لأنه لا يستطيع طائر التحليق فوقه (لقوته) لذلك فهو يضع أفراخه على جناحيه وهو يقول من الأفضل أن يصيبنى السهم ولا يصيب أبنائى » .

يضرب بجناحيه ويرفرف حتى ينبههم لمقدمه. هذه الصورة نجدها فى شرحه لفقرة : التثنية [١]. نجده يصف هذا المشهد وصفاً رائعاً ينم عن دقة فى الملاحظة [٢] .

فرشى هنا يضمن شرحه لهذه الفقرة تلك الصورة التشبيهية بين عناية الله سبحانه وتعالى لبنى إسرائيل وبين عناية هذا النسر بأفراخه وحرصه على راحتهم وتجمع بينهم صفة مشتركة وهى القوة بين الاثنين وإن كان الفارق كبير .

خامساً : التقديم والتأخير :

لم يكن رشى ينشد الفلسفة أو الأدب فى أعماله وإنما كان هدفه الأول هو المعنى الدينى للنص ، فالنص عنده دائماً يرتبط بقدسية معينة فى ألفاظه وتعبيراته حتى طريقة كتابته كانت بالنسبة له صورة معينة لا يستطيع أن يبدلها بصورة أخرى . ومن هنا كان أسلوب النص لابد أن يوحى إليه بمعنى معين ، وهو غالباً معنى دينى فإذا ما صادف تقديماً أو تأخيراً فى النص أو فى عبارة من عباراته فإنه سرعان ما يبحث لها عن سبب . فنى شرحه للمزامير – وهو من شروحه التى يظهر فيها منهج الدراش بصورة أوضح من شرحه للأسفار الخمسة التى غالباً ما ينهج فيها نحو البشاط نظراً لطبيعة هذه الأسفار [٣] – لاحظ رشى أن هناك صيغتان فى

(١) تث ٣٢ : ١١ (٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى . والمعنى : « قادهم برحمة وحنان مثل هذا النسر العطوف على أفراخه الذى لا يدخل عشه فجأة بل أنه يحوم ويرفرف بجناحيه بين شجرة وأخرى وبين غصن وآخر حتى ينبه أفراخه ليستعدوا للقائه . فلا يدخل عليهم بثقله وإنما يحوم فوقهم يلمس ولا يؤذى وهكذا الله .

(٣) الأسفار الخمسة ذات طبيعة مختلفة فى مضمونها عن بقية الأسفار الأخرى ، إذ تغلب عليها صفة التشريع والتقنين وإرساء القواعد الأساسية للعقيدة ولذلك كان منهج البشاط الذى يعتمد على تقديم المعنى الحرفى للنص أقرب المناهج التفسيرية لهذه الأسفار بعكس الأسفار التى يغلب عليها الطابع العلمانى » .

أسلوب المزامير . الصيغة الأولى وهى التى تبدأ بعبارة « مزمور لداود » أو « صلاة لداود » والصيغة الثانية هى التى تبدأ « لداود مزمور » (١) ولفت ذلك نظر رشى وكما سبق أن قلت أن هذا التقديم والتأخير كان يرتبط عنده دائماً بتفسير دينى ، ولذلك نجده يقول « مزمور لداود : يقول حاخاماتنا أن صيغة « مزمور لداود تشير إلى أن داود كان قد عزف أولا على آلته الموسيقية ثم أتاه الإلهام الإلهى فأنشد نشيده ، ومن هنا فالعبارة تعنى مزمور لإعطاء الإلهام لداود . أما الصيغة الثانية « لداود مزمور » (٢) فإنها تشير إلى أن داود بعد أن جاءه الإلهام الإلهى رنم تسبيحته بناء على هذا الإلهام » (٣) وفى هذا الشرح يبدو تأثر رشى الشديد بمنهج الدراش الوعظى أكثر منه اعتماداً على البشاط .

مثل هذه الدراسة لأسلوب العهد القديم ، وبيان ما فيه من صور أدبية وبلاغية ومحاولة ربط هذا الأسلوب أو معناه بالمعانى الدينية المستفادة منه . كان يشكل أحد مقومات منهج رشى فى التفسير ، وكان يتكرر بصورة مضطردة فى تفسيره فيذكر الفقرة فى النص ويستخرج منها إما صراحة كما رأينا فى استخدامه لتعبيرات « صيغة تعجب » أو « صيغة طلب » وغيره أو ضمناً كما فى وصفه للنسر وتشبيه عناية الله لبنى إسرائيل بالنسر الذى يعتنى بأفراخه (٤) . إلى جانب هذا كله نجده

(١) يلاحظ أنه اعتباراً من المزمور الأول حتى المزمور الثالث والعشرين نجد أن لفظة مزمور مقدمة على داود « مزمور لداود » . وفى المزمور الرابع والعشرين نجد العبارة قد عكست وأصبحت « لداود مزمور » . ثم نعود مرة أخرى إلى العبارة الأولى تقريباً .

(٢) لعل رشى يقصد هنا أن فى الصيغة الأولى يريد أن يقول أن اللحن قد سبق الوحى ، أما فى الصيغة الثانية فالوحى قد سبق اللحن .

(٣) وانظر أيضاً : Liber, Maurice, Rashi. p. 122. Hermon Press 1970 New York. Rashi and hthe Christian Scholar p. 37.

(٤) انظر أيضاً : صور التشبيه فى تكوين ١٠ : ٩ ومزامير ٢ : ٧ ، تلك ٣ : ٦

أيضاً لا يترك صغيرة ولا كبيرة فى النص إلا وينبه إليها فيذكر مثلا اسم جنس [١]، اسم معنى [٢] ، صيغة جموع [٣] ، صيغة إفراد [٤] ، هذا بخلاف ما كان يلاحظه نحوياً وخاصة فيما يتعلق بالفعل وجذره وأزمنته وأوزانه وينبه القارئ باستمرار إليها وإلى ما يجب تجاهها . ذلك المنهج لم نلاحظه فى مفسرى اليهود قبل رشى ، وبذلك يمكن القول أن رشى رجل الدين اليهودى الشديد التمسك بالنص والذى لا يقبل إطلاقاً أن يقال أن هناك تناقضاً أو ازدواجاً بين فقراته ، والذى كان هدفه الأول أن يوضح ليهود القرن الحادى عشر ما يتضمنه كتابهم من معانى دينية وتشريعية . رغم كل ذلك فقد كان فى تفسيره لهذا النص أكثر تحرراً فى دراسة لغته سواء من الناحية النحوية واللغوية ، أو من الناحية الأُسلوبية ، وأنه استفاد كثيراً من المناهج العربية السائدة فى عصره والتى انتشرت شرقاً وغرباً وإن ما قيل من « أن رشى كان لا يعرف العربية ولذلك فإن كتب الأدب المكتوبة بهذه اللغة لم تكن ذات نفع بالنسبة له » [٥] . كان ينقصه الكثير من الصواب . ولعل بعض الباحثين رغبة منهم فى نفى وصول التأثير العربى والثقافة العربية إلى الغرب بصفة عامة ، وإلى يهود هذه البلاد بصفة خاصة قد قالوا هذا القول ، وإن كان الكثير منهم يشهد بعكس ذلك . كما أننا قد نجد فى ثنايا كتابات بعضهم ما يقوم شاهداً على دحض نظرية هؤلاء وخطإ ما ذهبوا إليـه وخاصة بالنسبة لمعرفة رشى العربية فبعضهم يقول « فقط كانت أعمال

---

(١) اسم جنس تك ٤٩ : ١١ — (٢) اسم معنى تك ١٠ : ٩ ، ٣٢ : ٦

(٣) صيغة جموع تك ٣٨ : ١١ — (٤) صيغة إفراد خر ١٤ : ٧

(٥) Englander, Henry. Rashis View of the week and oots p. 399. Ktav Pub. House. New Yoerk 1986.

المدرسة اليهودية العربية التى تشتغل بالعلوم النحوية معروفة لديه » [1] .
وهم يقصدون بذلك علماء النحو اليهود فى الأندلس الذين وضعوا مؤلفاتهم النحوية باللغة العربية متأثرين فى ذلك بعلماء النحو من المسلمين ، فإذا علمنا أن مثقف العصر الوسيط كان جامعاً شاملا لا يفرق بين النحو والأدب والفلسفة فى اطلاعه ومعرفته ؛ بل نعلم أيضاً أن التجار الذين كانوا يجوبون البلاد شرقاً وغرباً كانوا من أهم مثقفى العصر وعليهم اعتمد المثقفون فى جلب ألوان الثقافة المتعددة من المناطق المختلفة . فهل بعد ذلك يقال أن رشى فقط عرف كتب النحو واللغة المكتوبة بالعربية ولم يطلع على ما سواها .

* * *

---

(١) Rashi and the Christian Scholar, p. 37.

الباب الثالث

دراسة مقارنة لمنهج رشى

الفصل الأول : أثر المسلمين فى تفسيره واستنباطه للأحكام .

الفصل الثانى : محاولة مزج التلمود بالتوراة فى تفسيره بحيث يبدو كل منهما فى اتفاق وتناسق مع الاخر .

الفصل الثالث : تفسير رشى بالنسبة لمناهج المفسرين قبله وبعده .

الباب الثالث

الفصل الأول : أثر المسلمين فى تفسيره واستنباطه للأحكام

فى الفصول السابقة كانت محاولة الوقوف على الأُسس التى قام عليها منهج رشى فى التفسير ، واتضح لنا أن هذا المنهج يعتمد على : اللغة وموقفه منها ، ومدى تحرره فيها ، والمأثور من القول عن السلف ، ثم تفسيره الكتاب بعضه ببعض . هذه الأُسس الأَربعة التى يقوم عليها منهج رشى لم يسبق لها أن اجتمعت مع بعضها فى تفسير واحد قبل رشى . أضف إلى هذا تفضيله لمنهج البشاط باستمرار مع عدم إهمال منهج الدراش الذى قد يتوسع فى الشرح ويعتمد على الأَجادا اليهودية والذى كان يُعتبر هو المنهج السائد فى فرنسا موطن رشى فى الفترة التى سبقته (١) . وقد استخدم رشى نفسه هذا الدراش ولكن فى حالات نادرة إذا ما استدعت الفقرة أو الفقرات أن يفسرها بهذا المنهج مع تنبيهه القارئ بصفة مستمرة إلى أنه لا يمكن شرح هذه الفقرة إلّا طبقاً للدراش (٢) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف أمكن رشى أن يجمع مقومات هذا المنهج كلها فى تفسيره ، ولم يكن ذلك ما سار عليه السلف من مفسرى اليهود قبله ، ومن أين جاءه هذا .

لقد سبق أن تحدثنا عن حركة التفسير الدينى اليهودى فى مراحلها المختلفة ، وتبين بالواقع الملموس أن هذه الحركة ازدهرت ونمت فى ظل الحضارة الإسلامية وساحة الإسلام بصفة خاصة سواء كان ذلك فى الشرق

(١) Liber, Mourice: Rashi. p. 39.

(٢) نفس المرجع .

ممثلا فى مدرستى سورا وبومباديثا فى العراق ، أو فى الغرب عندما انتقل الفتح الإسلامى للأندلس حيث كان يعيش هناك مجموعة كبيرة من اليهود تعايشوا بعد ذلك مع المسلمين ، وعاشوا عصرهم الذهبى فى العصر الوسيط كما اعترف بذلك مؤرخوهم . وفى هاتين البيئتين الإسلاميتين برز كثير من فقهاء اليهود وأحبارهم المثقفين أمثال سعديا سعيد الفيومى فى بغداد ، ومروان بن جناح وغيره فى الأندلس . فإلى أى مدى كان تفاعل هؤلاء اليهود مع الثقافة العربية بصفة عامة ، والفكرين الدينى واللغوى بصفة خاصة ؟ كيف تأثروا بثقافات ومناهج المسلمين ونقلوها إلى الفكر الدينى اليهودى ؟

والحديث عن قضية التأثير والتأثر فى مجالاتها المختلفة قد شغلت أذهان الباحثين والمفكرين فترة طويلة من الزمن وما زال وبصفة خاصة فى مجال مقارنة الأديان ، وأى الأديان أثر فى الآخر ؟ وعلى أى أساس يمكن الحكم على ذلك ؟ ولهذا كان من الضرورى أن نعرض بصورة مختصرة لنقطتين فى هذا المجال :

النقطة الأولى : قضية التأثير والتأثر بين اليهودية والإسلام .

النقطة الثانية : تسلسل وجود الأثر الإسلامى فى الفكرين الدينى واللغوى وفى الثقافة اليهود يةبصفة عامة حتى عصر رشى لنستطيع عن طريق هذا التسلسل أن نحكم على مدى إمكانية نقل رشى للمناهج الإسلامية فى التفسير واستنباط الأحكام إلى التفسير اليهودى ؟

النقطة الأولى : وفيما يتعلق بالنقطة الأولى فقد طرقها كثير من المؤرخين والباحثين وأعلنوا دائماً عن ضرورة تأثر الأمم والشعوب المختلفة بثقافات وحضارات أمم أخرى وبصفة خاصة إذا كانت هناك صلات

تربط بين هذه الأمم كاشتراكهم فى المجاورة فى الأرض ، أو التقاء لغاتهم فى صفات وخصائص مشتركة بينها ، إذ يسهل بذلك التأثير والتأثر بينها ، إلا أن بعض الباحثين وخاصة المستشرقين منهم قد غالى كثيراً فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بين كل من اليهودية والإسلام ، إذ اعتبر أن اليهودية قد أثرت فى نشأة الإسلام وتكوينه بصورة واضحة وحجتهم فى هذا أن اليهودية أسبق تاريخاً فلابد أن يكون تأثيرها أوضح فى الإسلام .

ونظرية تأثير دين على آخر بناء على عامل التسلسل التاريخى نظرية خاطئة ومرفوضة فى مجال مقارنة الأديان إذ طالما أن « مصدر الأديان السماوية واحداً وهو الله ، ووسيلة تبليغها للبشر واحدة وهو الوحى والرسل . وهدفها واحد وهو بث الخير بين البشر ، وحتى بيئتها الجغرافية واحدة . . فلا يكون من الغريب أن تتفق فى كثير ، ولا ينبغى أن يعزى كل اتفاق بينها إلى تأثير السابق فى اللاحق » (١) وهذه النظرية الخاطئة التى قارن بها المستشرقون بين اليهودية والإسلام قد أوقعتهم فى كثير من الأخطاء الجسيمة ، خاصة وأن الكثيرين منهم قد كتب ما كتبه بتأثير من العصبية العرقية حتى أعلن بعضهم أن نص القرآن الكريم نفسه ليس إلا نقل ما جاء فى تعاليم التلمود اليهودى والمدراشيم المختلفة على أسفار العهد القديم . وبلغ به الأمر إلى أن ردا اسم « القرآن » إلى ما كان يطلقه الأحبار على نص التوراة بقولهم « مقرا » . وإن كلمة سورة المستخدمة فى القرآن الكريم ما هى إلا تحريف لكلمة « سدراة » العبرية (٢) .

(١) دكتور محمد سالم الجرح : التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية ص ٩ ، مترجم ، مكتبة دار العروبة — ١٩٦٥ القاهرة ، والكتاب مترجم عن العبرية .

(٢) Katsh, I. Abraham: Judeism and the Koran. p.p. 3—13. Barnes and Company, INC. New York. 1962. =

إلا أنه بمقارنة مادتى هاتين الكلمتين نجد أن مادة س . د . ر العبرية لا يمكن أن تتطور إلى س . د . ر العربية وذلك لأن الدال وهى حرف لثوى انفجارى مجهور عند تطوره يصبح مهموساً أى تاء أو احتكاكياً أى ذال أو مفخماً أى ضاد ولا يتطور أبداً إلى حركة من الحركات (الضم أو الكسر) فمن المعروف فى تطور الأصوات أن الصوت فى تطوره تتغير صفة من صفاته أو ينتقل من مخرجه إلى مخرج آخر قريب أو بعيد عنه .

لهذا يستبعد علماء الأصوات أن تتطور الدال إلى صوت حركى أما الأصوات الصامتة التى يمكن تتطور إلى أصوات حركية فهى الأصوات المتوسطة فهذه الأصوات ليست انفجارية أو احتكاكية ، ونسبة الجهر فيها كبيرة جداً تقارب نسبة الجهر فى الأصوات الحركية ، لهذا فقد أطلق عليها جليسون (١) مثلا بالأصوات الرنينية أى الأصوات التى تكون فيها نسبة الرنين مرتفعة جداً تشبه الرنين فى الحركات ، وهذه الأصوات عند تطورها تتحول إلى أصوات حركية وذلك تطبيقاً للقانون الصوتى القائل أن الصوت فى تطوره تتغير صفته أو مخرجه .

= ويربط المؤلف الآيتين الثانية والثالثة من سورة البقرة « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » فهو هنا يتكلف إرجاع ما جاء فى هاتين الآيتين إلى مصادر يهودية من التلمود والمدراشيم ، كما يربط فى حديثه بين شهادة لا إله إلا الله وبين فقرات الشماع الواردة فى سفر التثنية . ونسى المؤلف إعجاز القرآن وبلاغته التى انفرد بها وأعجزت كل من يحاول التقليد لها ، كما أنه قد أخطأ عندما اعتبر الآيتين المشار إليهما هما الأولى والثانية بينما هما الثانية والثالثة متناسياً قوله تعالى « ألـم » وهى الآية الأولى ويبدو أنه لم يمكنه إيجاد مصدر لها عنده ، بل ولم يمكنه حتى ترجمتها بمعناها ومغزاها الذى تدل عليه فى القرآن .

(١) H. A. Gleason: An Introduction to Descriptive Linguistics p. 252. U.S.A. 1973.

وقد قام الدكتور إبراهيم أنيس يبحث هذه الظاهرة وأثبت أن من خصائص اللغات السامية أن تتطور فيها الأصوات المتوسطة التى يجمعها قولنا « منلر » إلى صوت حركى مثل : نشر — وشر الخشبة بالمنشار ، نقص وقص ، لكز ولكز (١) .

أضف إلى ذلك أنه إذا كان كاتش قد قام بهذه المحاولة المضللة فقد تناسى قوله تعالى « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا » (٢) وقوله فى سورة أخرى « بلسان عَرَبِىٍّ مُبِينٍ » (٣) ، ولا شك أنه قد اعتمد فى كتابه هذا على ما يوجد بكثرة من الإسرائيليات اليهودية فى التفاسير الإسلامية ، وما سبقه إليه بعض المستشرقين أمثال نولدكه ، وجولد تسيهر بصفة خاصة فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الإسلام » ، وهو كتاب يعد مثل صارخ لهذا التعصب الأعمى الذى وقع فيه المؤلف . ويكفى ذكر مثل واحد مما جاء فى هذا الكتاب لتعرف إلى أى مدى كان يهدف هذا المؤلف فهو يقول بعد أن ذكر أن الإسلام ليس إلا امتصاص للعناصر الأجنبية وصهرها « فمحمد مؤسسه لم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم تدننا أيضاً بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية . فتبشير النبى العربى ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية وغيرها ، التى تأثر بها تأثراً عميقاً . والتى رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية عند بنى وطنه . . . لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وإدراكها بإيحاء لا بوحى . . كما صار يعتبر هذه التعاليم التى أخذها عن العناصر الأجنبية

(١) دكتور ابراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الرابعة ١٩٧١

(٢) سورة الزخرف آية ٣

(٣) سورة الشعراء ، آية ١٩٥

- وحياً إلهياً » (١) فالمؤلف يتوهم هنا أن هذا الوحى الذى نزل على الرسول الكريم ليس سوى مجموعة من التأثيرات الأجنبية وصلته عن طريق اليهود وغيرهم وأن الرسول عليه السلام لم يوح إليه بقرآن كريم، وليس هذا سوى حصيلة تأثيرات يهودية وأجنبية . وليس هناك أشد من ذلك افتراء على نبى الحق الذى وصفه الله تعالى بقوله « وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » (٢) وقوله « مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى » (٣) ويبدو أيضاً أنه نسى أو تناسى أن الدعوة الإسلامية قد بدأت بمكة ، وظلت فيها إلى أن أمر عليه السلام بالهجرة منها إلى يثرب ولم يكن بمكة فى هذه الفترة أى معقل من معاقل اليهودية كما يذكر لنا التاريخ (٤) .

وعلى أى حال ليس هذا الافتراء بجديد فطالما عانى الإسلام منذ نشأته من تعصب اليهود وما دسوه على الإسلام والمسلمين من افتراءات ممثلا فى تلك الإسرائيليات التى تتضمنها بعض كتب التفاسير الإسلامية على الرغم من تنبه بعض المفسرين إلى ذلك ومحاولتهم التخلص منها . وكانت هذه الإسرائيليات إحدى الوسائل التى نفذ بها هؤلاء المستشرقون إلى الإسلام والمسلمين زاعمين تأثر العقيدة الإسلامية باليهودية ، أضف إلى ذلك أمانة الإسلام فى ذكره إجمالا وتفصيلا أحوال هؤلاء اليهود وتاريخهم وموقفهم من نبيهم موسى عليه السلام الأمر الذى جعل هؤلاء المستشرقين يدعون بأن ذلك من تأثير اليهودية ونسوا وصف الله لهم فى

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام . ص ٦ ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكاتب المصرى ١٩٤٥ القاهرة . (٢) سورة .

(٣) سورة . (٤) دكتورة عائشة عبد الرحمن : الإسرائيليات فى الغزو الفكرى . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥

سورة المائدة « لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا » . فَأَيُّ أَثَرٍ لليهودية فى هذه الآية .

النقطة الثانية :

هذه النظرية التى يعتنقها البعض وهى تأثير السابق فى اللاحق بصفة مضردة يدحضها الواقع الفعلى الذى يقوم بين الحضارات المختلفة « فإن الوضع الصحيح الذى يقرره علم الاجتماع ، ويؤيده الواقع الفعلى ، هو أنه متى التقت حضارتان لأمة غالبة ، وأمة مغلوبة ، كان التقليد - حين يوجد - يكون من الأمة ذات الحضارة المغلوبة لأن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب » [1] يؤيد ذلك أيضاً قوانين الصراع اللغوى .

مراحل التأثير الإسلامى :

ومن هذا المنطلق ، ومع الفتح العربى الإسلامى لبلاد كثيرة كان يقيم فيها اليهود نستطيع أن نعرف كيف أثر الإسلام والثقافة الإسلامية فى اليهود ولن نتكلف الأسباب والمسببات ، وإنما ندع هؤلاء اليهود أنفسهم سواء منهم من عاصر الحياة الإسلامية وتعايش مع المسلمين فى ذلك الوقت، أو من أرخوا لهذه الفترة من تاريخ اليهود ، ندع هؤلاء يذكرون كيف نقلوا الفكر الدينى الإسلامى إلى فكر اليهود ، وكيف استخدم اليهود المناهج العربية الإسلامية فى مختلف شئونهم سواء كان ذلك فى الفكر والأدب أو فى العبادات أو اللغة العبرية نفسها متتبعين ذلك ابتداء من عصر الجاءونيم إلى أن نصل إلى عصر رشى نفسه .

---

(١) دكتور محمد يوسف موسى : التشريع الإسلامى وأثره فى الفقه الغربى . المكتبة الثقافية ١٩٦٠ دار القلم بالقاهرة .

أولا : فى العصر الجاءونى :

بدأ أول احتكاك بين اليهود والمسلمين فكرياً وثقافياً منذ فتح المسلمون العراق على عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، وبعد أن قام المسلمون بتأمين هؤلاء اليهود فى معاقلهم الممثلة فى مدينتى سورا وبومباديثا فى ذلك الوقت حيث أقيمت هناك أعلى المدارس الدينية اليهودية التى تكاد تشرف على جميع ما يتعلق بشئونهم الدينية ويرأسها حبر على درجة كبيرة من الثقافة الدينية يسمى جاءوناً . فتح المسلمون هذه البلاد واستمروا فيها ونشروا هناك سماحة الإسلام فى جميع المجالات وخاصة مع اليهود حتى أنه سمح لهم بارتياد المساجد ، وحضور الندوات فى القصور ، وتعليم أولادهم وبناتهم فى الكتاتيب الإسلامية (١) . وكان لابد لهذه المعاملة الكريمة التى عومل بها اليهود أن تؤتى ثمارها فبدأ اليهود يندمجون مع المسلمين ويتعايشون معهم فى أمن واحترام وتركت لهم حرية العقيدة ، فازدهر بذلك فكرهم وعلمهم ، وبرز منهم علماء فى مجال الفكرين الدينى واللغوى كان أبرزهم سعديا الفيومى الذى كان لترجمته التوراة إلى العربية وشرحه أسفارها من الأمور التى نهضت به ورفعته ، أضف إلى ذلك اهتمامه الكبير باللغة العبرية نحوها وصرفها وبخاصة لغة العهد القديم ، وشرح ما فيها من غريب الألفاظ . هذا الاهتمام الذى أولاه سعديا الفيومى للتوراة . وما ضمنه مؤلفاته من أفكار وآراء ، كان يعتبر فى ذلك الوقت من الأمور المستحدثة فى اليهودية . كما أن هذا المنهج الذى انتهجه لم يكن هو منهج أحبار اليهود من قبل . فمن أين جاءه هذا المنهج ؟ وكيف تأثر به سواء فى التفسير أو فى شرح الغريب من الألفاظ .

---

(١) انظر مدرسة الجاءونيم .

(أ) في التفسير :

سعديا الفيومى فى تفسيره لأسفار موسى الخمسة أو غيرها من الأسفار قدسن سنة جديدة على الفكر الدينى اليهودى وفى مجال التفسير بصفة خاصة – ربما لم تنتشر بعد ذلك بصورة واسعة ، إلا أنها على الأقل كانت تعد جديدة على هذا المجال – هذه السنة هى كتابته مقدمات مطولة لتفاسيره للأسفار التى قام بترجمتها وشرحها . وأهم ما تعطيه هذه المقدمات من دلالات هو أنه قد أمكن عن طريقها تحديد ملامح المنهج الذى سار عليه سعديا فى التفسير وهو يعتمد عنده على النقل عن السلف بما لايتعارض مع العقل أو على حد تعبيره « أنه يعتمد على العقل والنقل »(١) كما يشرح فى هذه المقدمات موضوع السفر الذى يترجمه وفكرته الأساسية ومعناه وغرضه من الشرح ، ثم يستمر إلى أن يصل إلى الهدف الذى يريد أن يضمنه تفسيره ، كما فى فكره العدل الإلهى فى تفسيره لسفر أيوب(٢) ، أو مقارنته بين طلب الحكمة وطلب المتع والثروات الزائلة كما فى تفسيره للأمثال والذى أطلق عليه اسماً آخر هو « كتاب طلب الحكمة » وتلك كانت عادته دائماً فى إطلاق أسماء عربية على الأسفار مستمدة من فهمه لمضمون كل سفر .

فإذا كان سعديا قد اتخذ سبيل النقل والعقل فى شرحه وتفسيره ، وهو ما يقابل عند المسلمين التفسير بالمأثور فى نفس العصر الذى عاش فيه سعديا والذى يمثله الطبرى (٣) شيخ المفسرين بالمأثور فى الإسلام ،

(١) مقدمة تفسير التوراة بالعربية . (٢) مقدمة تفسير سفر أيوب .

(٣) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبرى ، من أهل طبرستان . ولد بها عام ٢٢٤ هـ – ٨٣٨ م ، رحل منها طلباً للعلم وهو فى الثانية عشرة من عمره ، وطاف بلاداً مختلفة منها مصر والشام والعراق، ثم استقر به المقام فى بغداد ومكث بها إلى =

وكان معاصراً لسعديا وإن كان يكبره سناً إذ ولد الطبرى عام ٢٢٤ هـ وتوفى فى بغداد عام ٣١٠ هـ [١] . فما هو منهج الطبرى فى تفسيره ؟ وهل من تشابه بين الاثنين ؟ .

التفسير الإسلامى بصفة عامة فى هذه الفترة قد بدأ يأخذ أسلوباً مستقلا عما كان عليه قبل ذلك فى مرحلة الرواية حيث كان التفسير فيها يتخذ شكل الحديث بل كان جزءاً منه ، وباباً من أبوابه ، وقد كان الحديث هو المادة الواسعة التى تشمل جميع المعارف الدينية تقريباً ، فهو يشمل التفسير ويشمل التشريع ، ويشمل التاريخ . وكانت كلها ممتزجاً بعضها ببعض تمام الامتزاج » [٢] إذا فقد كان التفسير فى أول أمره فرعاً من فروع الحديث ، ثم توالت بعد ذلك الطبقات كل تروى عن الأخرى ، ولم تكن تأخذ فى أول أمرها شكلا منظماً . ثم استمر الأمر إلى أن انفصل التفسير عن الحديث وأصبح علماً قائماً بنفسه ، ووضع التفسير لكل آية من القرآن أو جزء من الآية مرتبة حسب ترتيب المصحف المتداول كما فعل ذلك ابن جرير الطبرى فى تفسيره وليس معنى هذا أن كل مرحلة كانت تلغى سابقتها بل المقصود هو تدرج خطوات التفسير وإضافة كل مرحلة إلى سابقتها طبقاً لما يستجد من علوم ، حتى أنه عندما بدأ تدوين علوم اللغة والنحو ، وبدأ الجدل فى مسائل الكلام وظهرت الفرق المختلفة

=أن مات عام ٣١٠هـ – ٩٢٢م ، نبغ فى علوم كثيرة منها علم القراءات والتفسير والحديث والفقه والتاريخ ، ومن مؤلفاته كتاب التفسير وكتاب التاريخ المعروف بتاريخ الأمم والملوك . ويعد كتابه فى التفسير أقدم ما وصل من كتب التفسير (انظر التفسير والمفسرون) ، طبقات المفسرين للداودى جـ ٢ : طبقات القراء لابن الجزرى جـ٢ ص١٠٦ وغيرها من الكتب.

(١) الحافظ شمس الدين محمد بن على بن أحمد الداودى : طبقات المفسرين جـ ٢ ص ١١٤ ، تحقيق على محمد عمر ، مكتبة وهبة ١٩٧٢ ، القاهرة .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ ٢ ص ١٣٧

كان لها أسلوبها فى التفسير كفرقتى القدرية والمعتزلة ، وبدأ علماء اللغة والنحو يبحثون فى لغة القرآن . كما بدأ الفقهاء يعنون باستنباط الأحكام من النص ، ولم يكن المتكلمون يميلون إلى المنقول ولا يثقون بكل ما فيه فتعرضوا للقرآن بالتأويل حسب معتقداتهم فى مسائل العدل والتوحيد وصفات الله وإن كانوا قد قوبلوا بمعارضة من أهل السنة المعتمدين على النقل والرواية وهاجم كل منهما الآخر (١) .

وعلى أى حال فإن هذا المنقول عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم وما جد من علوم ومعارف دونت فى هذا العصر كالنحو والصرف والفقه والتشريع كل هذه العلوم دخلت فى التفسير واستخدمها الطبرى فى تفسيره ومن هنا يمكن التعرف على منهج الطبرى فى التفسير الذى يتلخص فيما يلى :

أولا : اعتمد ابن جرير الطبرى اعتماداً كبيراً على المنقول يسنده من أقوال السلف ، وكان يبدأ تفسيره للآية من القرآن الكريم بعبارته « القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا ، ثم يأخذ فى تفسيره الآية ويستشهد على ما قاله بما يرويه بسنده إلى الصحابة أو التابعين من التفسير بالمأثور عنهم فى هذه الأيام » (٢) وإن كان يؤخذ عليه أنه جمع الكثير من الرواية عن السلف دون أن يدقق فيها مما أفسح المجال لتسرب الإسرائيليات إلى تفسيره .

ثانياً : لم يكن ابن جرير يميل إلى تفسير القرآن الكريم بصرف المعنى عن ظاهره ، ولهذا نجده كثيراً ما يعلن عن تمسكه بالإيمان بظاهر الآية ،

(١) المصدر السابق ، وانظر التفسير والمفسرون عند الحديث عن التفسير عند المعتزلة .
(٢) التفسير والمفسرون جـ ١ ص ٢١٠

فلا داعي عنده إلى التكلف فى التفسير ومن ذلك قوله فى هذا الشأن : « والإيمان بظاهر التنزيل فرض ، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه » (١) وهذا النوع من التفسير هو ما يسمى بالتفسير البسيط أو التفسير الحرفى طبقاً لمفهوم سياق الآيات .

ثالثاً : على الرغم مما كان يتمسك به الطبرى من عدم صرف الآيات عن ظاهرها إلا إذا اقتضى الأمر العدول عن ظاهر المعنى ، وعلى الرغم من مهاجمته من يفسرون القرآن بالرأى إلا أنه كان يتميز فى تفسيره « بالمعارضة لفكره التجسيم والتشبيه والرد على أولئك الذين يشبهون الله بالإنسان » (٢) .

رابعاً : جمع الطبرى فى تفسيره كل ما من شأنه توضيح المعنى وتسهيل فهم الآيات ، فاستخدم ما استحدثه المسلمون من علوم لغوية وفقهية ، وتمسك « بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات اللغوية على المعانى التى هى مستعملة فيها . . . والاستشهاد بالشعر العربى على ما يثبت استعمال اللفظ فى المعنى الذى حمله عليه » (٣) . وكثيراً ما كان يجمع بين المذاهب النحوية المختلفة فى تفسيره ، وكذلك أعانته العلوم الفقهية على استنباط الأحكام.

---

(١) جامع البيان فى تفسير القرآن لابن جرير الطبرى جـ ١٢ ص ١٠٣ ، الأميرية ١٣٢٣ هـ . وذلك فى تفسيره لآية « وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » ، سورة يوسف ، فقد لاحظ الطبرى فى تفسير السلف لهذه الآية أن بعض المفسرين قد أجهد نفسه وتكلف محاولة الوقوف على عدد هذه الدراهم ، وفى رأى الطبرى أن ذلك تكلف لا داعى له ، فظاهر الآية فيه ما يوضح المعنى فهى دراهم معدودة غير موزونة خاصة وأن هذا الأمر لم يوضح بخبر يقينى فى الكتاب أو عن طريق الرسول الكريم .

(٢) التفسير والمفسرون ص ٢٢٢ ، وانظر تفسيره لقول الله تعالى فى سورة المائدة « قالت اليهود يد الله مغلولة . . . » .

(٣) محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله ص ٥١ ، دار الكتب الشرقية . تونس ، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٢ .

هذا هو مضمون منهج ابن جرير الطبرى فى تفسيره للقرآن الكريم ، وهو منهج كما يتضح يقوم أساساً على المأثور عن السلف وصله عن طريق الرواية والسند ، وإن كان فى هذا المنهج من قصور فهو ما وجه إلى الطبرى من كثرة رجوعه إلى الإسرائيليات فى تفسيره دون التعمق فى التحقق من صحتها ، الأمر الذى أعطى الفرصة لبعض المتعصبين من المستشرقين لينالوا منه ، ومن تفسيره وليدعموا ما ذهبوا إليه من قولهم بتأثر الإسلام بما سبقه من أديان وبخاصة اليهودية . فقد ذكروا عن الطبرى أنه كان « يتوسع كذلك فى استخدام المصادر اليهودية الأصل : كعب الأحبار ووهب بن منبه [1] فيما يتصل بقصص الإسرائيليات . . . وكتابة أغزر الكنوز بالنصوص الإسرائيلية . المنتشرة فى الأوساط الإسلامية ، والأساطير النصرانية كذلك يرويها الطبرى راجعاً إلى وهب بن منبه » [2] .

وإن دلت عبارة جولد تسيهر هذه على شىء فإنما تدل على محاولته التربص بالإسلام ورجاله للنيل منهم متناسين طبيعة التفسير ومراحله فى هذه الفترة ، وإن عصر تدوين المأثور فى التفسير وتضمينه كل ما يقال فيه كان من المراحل الأولى التى مر بها التفسير ، كما أنه بذلك أيضاً يتجاهل « ما يعلمه يقيناً من منهج الإمام الطبرى الأمين ، فى نقل كل ما وصل إليه من المرويات المأثورة فى التفسير ، وفى التاريخ مسنده إلى قائليها دون أى التزام منه بالأخذ بها أو حملها على محمل الثقة » [3] وعلى

(١) كعب الأحبار ، ووهب بن منبه يهوديان اهتديا ودخلا الإسلام ، وإليهما وإلى مجموعة أخرى من اليهود الذين دخلوا فى الإسلام يرجع كثير من القصص والإسرائيليات التى تسللت إلى التفاسير الإسلامية .

(٢) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى . ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ، طبعة الخانجى ص ١١١ وما بعدها .

(٣) الإسرائيليات فى الغزو الفكرى ، ص ١٠١

الرغم مما يحمله هذا الرد على جولد تسيهر من تقرير لواقع ما كان عليه الطبرى بالنسبة لهذه الإسرائيليات إلا أنه يؤخذ عليه - وهو العالم الجليل فى فروع العلوم المختلفة الذى أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد من مؤلفاته - كيف لم يتنبه إلى مثل هذه الإسرائيليات .

فإذا نظرنا إلى ما انتهجه سعديا الفيومى فى تفسيره للعهد القديم بأسفاره المختلفة ، سواء كان تفسيراً بسيطاً أو تفسيراً كبيراً ، متتبعين منهجه كما حدد ملامحه فى مقدماته لهذه التفاسير ، مقارنين هذا المنهج بما كان عليه منهج الطبرى الإسلامى اتضح لنا ما يلى :

أولا : إن سعديا الفيومى قد اعتمد كما اعتمد معاصره الطبرى على المأثور من أقوال السلف ، وإن اختلف أسلوب الاقتباس عن هؤلاء السلف عند كل من سعديا والطبرى ، فبينما نجد الطبرى يوثق ما يقتبسه بإرجاع الأقوال إلى قائليها عن طريق سلسلة من الرواية والسند ، نجد أن سعديا لم يشر إلى شىء من ذلك على الإطلاق ، ولولا أنه قد عين بنفسه فى مقدماته أنه يعتمد على النقل وما يجمع عليه القوم ، لما أمكن القول بسلفيته وتفسيره بالمأثور . ولعل ذلك يرجع إلى أنه كان ينقل النص العبرى إلى اللغة العربية فى قالب تفسيرى حاول فيه أن يتضمن آراء السلف وما اتفق عليه أحبار اليهود فى أمور العقيدة والشريعة دون أن يذكر سنداً أو رواية كما فعل الطبرى .

ثانياً : يعتبر تفسير سعديا بالنسبة للتفاسير اليهودية المحاولة الأولى المنظمة فى تفسير النص بظاهره وعدم التكلف فى تحميل الألفاظ معنى مجازياً إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ، وهذا التفسير بالظاهر هو كما سبق أن ذكرت ما يقابل التفسير الحرفى أو البسيط ، ومن هنا فقد وصف

سعديا الفيومى بأنه « كان أول من تمسك بتفسير التوراة بمنهج اليشاط »[1] من اليهود الأوائل ولعله فى تفسيره بهذا الأسلوب البسيط كان يجهز نفسه « للرد على القرائين بنفس أساليب حربهم ، ويوضح أن معظم تفسير السلف يمكن أن يتناسب مع المعنى البسيط للعهد القديم »[2] تماماً كما فعل الطبرى مع المفسرين من الفرق الإسلامية الأخرى وأنكر عليهم ذلك .

ثالثاً : إن سعديا مثله مثل الطبرى تماماً قد عارض فكرة التجسيم والتشبيه فى التوراة فقد « كانت ترجمته العربية خالية من الصفات والتشبيهات حيث تخلص فيها من التجسيم والتشبيه وخلع الصفات البشرية على الله »[3] ومن ذلك قوله فى تكوين ١ : ٢٦ : « نجد سعديا يقول : « وقال الله نصنع إنساناً بصورتنا يشبهنا مسلطاً . . . »[4] فهو يقصد من شرحه هنا أن الله سبحانه سيخلق إنساناً على هيئته فى الحكم والقيادة . ويؤكد ذلك قول إبراهيم بن عزرا فى تفسيره لهذه الفقرة معلقاً على تفسير سعديا : وقال الجاءون إن على صورتنا أى على هيئتنا فى الحكم »[5] .

رابعاً : فإذا كان ابن جرير قد ضمن تفسيره شرحاً لغوياً لبعض ألفاظ القرآن الكريم ، مع ذكر ما يكون هناك من اختلاف بين المدارس النحوية فى شرح بعض هذه الألفاظ ، فإن هذا الجانب اللغوى هو ما تفتقده فى منهج سعديا الفيومى فى التفسير على الرغم من أنه يعد رائد العلوم اللغوية

(١) البواكير : مقال عن سعديا الفيومى .

(٢) المصدر السابق ، ومن المعروف أن فرقة القرائين تنكر النقل عن السلف إنكاراً تاماً ، ولا تؤمن سوى بالنص نفسه ، وهى تشبه فى ذلك بعض الفرق الإسلامية التى كان من رأيها عدم التوسع فى النقل .

(٣) Interprter Dictonary. p. 450.

(٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى .

(٥) تفسير إبراهيم بن عزرا للتوراة .

والنحوية العبرية وألف فيها مؤلفات كثيرة إلا أنه كان يفصل بين الجانب اللغوى والجانب الدينى فى التفسير ، والجانب الأخير هو ما هدف إليه عند ترجمته للتوراة ، ووجه النظر لديه فيما يتعلق بتفسير الألفاظ « أن الأقدم فى التفسير هو المشهور من ألفاظ الكتاب إلا إذا حال ذلك مع العقل أو تفسره الآثار ، فإن المرتب بعد ذلك هو المجاز بحيث يجوزه القوم لا من حيث يمنعونه » [1] وقد تنبه سعديا إلى وجود ألفاظ فى النص لا يتضح معناها بسهولة نظراً لعدم ورودها أكثر من مرة واحدة فى النص كله ، فدفعه هذا إلى أن يدقق فيها ويستخرج المشكل منها ويشرحها ولكن بعيداً عن الترجمة والشرح وسيأتى الحديث عن ذلك .

ومن هنا يمكن أن نقف على التشابه الواضح بين منهج كل من الطبرى وسعديا فى التفسير ، مما يؤكد تأثر الأخير بالمنهج الإسلامى ، ونقله عنه بما يتلاءم مع ظروف وطبيعة النص العبرى ، مع إهماله الجانب اللغوى وعدم تضمينه له فى شرحه حيث أفرد له شرحاً مستقلا ، واعتبر هذا الجانب عنده بعيداً عن التفسير الدينى وإن كان فى خدمته كما فعل فى شرحه لما أشكل عليه من الألفاظ والذى شرحه فى كتاب أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة ، وهذا المؤلف وإن كان يصطبغ بالصبغة اللغوية المقارنة ، إلا أنه فى نفس الوقت يوضح لنا الجانب الآخر من منهج سعديا الفيومى فى التفسير وأقصد به الجانب اللغوى . فإذا كان سعديا قد تأثر فى جانبه الدينى بالمنهج الإسلامى . فما هو موقفه فى الجانب اللغوى فى شرح غريب الألفاظ ومشكلها ؟

---

(١) مقدمة سعديا الفيومى لسفر أيوب أو كتاب التعديل ، ص ٧

(ب) — المنهج اللغوى فى التفسير عند سعديا :

منذ بدأ المسلمون يهتمون بنص القرآن الكريم وتفسير ألفاظه للوقوف على معانيه وما يستفاد منها قابلتهم مشكلة «المشكل والغريب» فى هذه الألفاظ ، وشغلتهم حيناً من الوقت . وكان من أوائل المفسرين الذين تنبهوا إلى ذلك عبد الله بن عباس ، فقد كان كثيراً ما يوصى المسلمين بأنه إذا استشكل عليهم الحرف من القرآن فليلتمسوا معناه فى أشعار العرب ، أو لغات القبائل الأخرى أو بين أحبار اليهود كما كان يفعل بنفسه [١] . واهتمام ابن عباس بهذا الغريب من الألفاظ القرآنية دفع الكثير من الباحثين إلى الاعتقاد بوجود مؤلف لابن عباس يشرح فيه غريب القرآن ومشكلته [٢] على الرغم من أن الدلائل التاريخية كلها تشير إلى أن عصر ابن عباس لم يكن عصر تأليف أو تدوين وأن ما ذهب إليه هؤلاء الباحثين لا يعدو أن يكون ثمرة تناقل الروايات عن ابن عباس وقيمته فى التفسير وعلى أية حال فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على اهتمام المفسرين بغريب القرآن وشكله منذ البداية وعلى رأسهم عبد الله ابن عباس [٣] .

وبمرور الوقت واتساع رقعة الإسلام ودخوله إلى أمصار كثيرة ، ودخول أجناس مختلفة الألسنة فيه عندئذ برزت الحاجة إلى وضع مؤلفات تشرح الغريب من ألفاظ القرآن الكريم . وفى القرن الثالث الهجرى — وهو العصر الذى تواجد فيه سعديا — كان ابن قتيبة [٤] الدينورى

(١) الجلال السيوطى : الإتقان فى علوم القرآن ص ١١٥

(٢) ذكر كارل بروكلمان فى مؤلفه عن تاريخ الأدب العربى أنه عثر لعبد الله بن عباس على كتاب فى غريب القرآن وذلك فى برلين قبيل نشوب الحرب العالمية الثانية .

(٣) الإتقان فى علوم القرآن ص ١١٥ — ١١٦

(٤) ابن قتيبة : هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى ، كان فاضلا ثقة سكن بغداد ، =

أشهر من اتجه إلى الغريب فى هذه الفترة ، قد حدد منهجه تقريباً فى شرح هذا الغريب معتمداً فى ذلك على كتب اللغة وكتب التفسير ، وقد يجمع فى ذلك بين العلمين علم اللغة وعلم التفسير مسترشداً فى ذلك بأشعار العرب موضحاً أقوال السلف السابقين . وهكذا فقد فطن المسلمون فى تفاسيرهم إلى وجود ألفاظ من القرآن تحتاج إلى مزيد من الشرح ، وبصفة خاصة ما جانبها اللغوى وتتبع أصولها ولذا أفردوا لها مؤلفاتهم كما فعل ابن عباس حسب ما تنقل الروايات عنه وإن كان لا وجود لكتابه المشار إليه وكما فعل من بعده ابن قتيبة فى مؤلفيه علم غريب الحديث والقرآن ، وكتاب مشكلات القرآن (١) ، وإن كان الفرق بين المنهجين منهج ابن عباس ومنهج ابن قتيبة هو أن الأول اعتمد فى معرفة المشكل من الحرف على الشعر الجاهلى ولهجات القبائل لمعرفة أصول هذه الألفاظ ، أما ابن قتيبة فيعد منهجه أكثر شمولا لهذا الغريب كله لاستخدامه لما استحدث فى عصره من علوم مختلفة قد تعينه فى توضيح ما يهدف إليه .

هذا المنهج الذى اتبعه علماء المسلمين ومفسريهم فى محاولة تتبع أصول الغريب من الألفاظ بوسائلهم المختلفة أنشأ سعديا الفيومى منهجاً بنفس الأسلوب الذى سبقه إليه المسلمون ، فسعديا فى شرحه لنص العهد القديم

= وحدث بها وروى عنه وقرأ كتبه ببغداد إلى حين وفاته . أقام بالدينورة مدة قاضياً فنسب إليها ، وكانت ولادته ببغداد سنة ٢١٣هـ ، وتوفى فيها فى منتصف رجب سنة ٢٧٦ على الأصح وكانت وفاته فجأة .

ولابن قتيبة شروح أجلها شرح أبى محمد ابن السيد البطليوسى ، وإصلاح غلط أبى عبيدة ، وتأويل مختلف الحديث ويسمى أيضاً كتاب المناقضة . . وطبقات الشعراء ، وعيون الأخبار . وله أيضاً كتاب فى علم غريب الحديث والقرآن ، وكتاب الأشربة ، وكتاب مشكلات القرآن (انظر ابن قتيبة فى دائرة معارف البستانى) .

(١) دائرة معارف البستانى جـ ١ ص ٦٤٥

وجد فيه بعض الألفاظ لم يتكرر ورودها ، ولا يعرف لها أصلا معيب. فجمعها وأحصاها فى كتابه المسمى تفسير السبعين لفظة المفردة ، وقيل إنها تسعين (١) وأخذ فى شرحها عن طريق تتبع أصولها بالمقارنة بينها وبين اللغتين الآرامية والعربية ، وكما اعتبر المسلمون ابن عباس أول من نبه إلى الدراسات اللغوية المقارنة فى الإسلام بشرحه غريبه ومشكله ؛ كذلك اعتبر اليهود سعديا الفيومى فى كتابه تفسير السبعين لفظة المفردة مؤسس علم فقه اللغة المقارن (٢) .

فإذا أضفنا إلى ذلك وجود سعديا الفيومى وسط الحركة العلمية والثقافية للمسلمين فى العصر العباسى ، واطلاعه على ما كان فيها من مختلف الاتجاهات الدينية ، ورؤيته ما كان يحدث بين الفرق الإسلامية من مجادلات ومحاورات حول المسائل الدينية والفقهية ، وبصفة خاصة تلك المجادلات المستمرة بين أهل السنة والمعتزلة كل ذلك جعل سعديا يتأثر بهذا الحوار وظهر ذلك فى أعماله فقد « طبق معطيات العقل على النص ، وعلى الأخص إذا ما كان المعنى الحرفى يتعارض مع العقل ، فإن سعديا يأتى بالمعنى الباطن للكلمة أو الفقرة » (٣) هذه المبادئ العقلية التى اشتهر بها المتكلمون المسلمون فى نظرتهم إلى التفسير وإنكارهم النقل مما اضطر ابن جرير أن يهاجمهم فى تفاسيره ، واستخدم سعديا هذه الآراء بصورة جعلت الباحثين فى العصر الحديث يقولون عنه « نحن مدينون لسعديا فى التمييز بين أوامر التوراة تلك التى يحكمها العقل ، وتلك

(١) البواكير : مقال عن سعديا الفيومى .وانظر ذلك أيضاً : مرجوليث تاريخ الشعب اليهودى ، واوتسر يسرائيل جـ ٥ مادة سعديا .

(٢) اوتسر يسرائيل ، جـ ٥ مادة سعديا .

(٣) Erwin, I. J. Rosental; Studia Semitica Vol. I. p. 169. Jewish Themes, Cambridge University press 1971.

التى جاءت عن طريق الوحى . . على أن مبعثه المتكلمون وهم طائفة من علماء المسلمين » (١) .

فإذا انتقلنا من نطاق التفسير ومنهجه عند سعديا وما أثر فى حياته وثقافته ، أقول إذا انتقلنا من كل هذا وألقينا نظرة سريعة على الحياة العامة لليهود فى فترة تعايشهم مع المسلمين وجدنا أن كثيراً من الباحثين اليهود يقررون فى أبحاثهم ومؤلفاتهم « أن المسائل الدينية التى قتلتها المدارس الإسلامية بحثاً عرفت طريقها إلى مدارس أحياء اليهود . . . وإن كبار المشرعين لم يتحرجوا من أن يستخدموا فى تآليفهم أفكاراً وخواطر مأخوذة من التآليف فى الإسلام وفلسفته . وكثيراً ما توغل هذا التأثير حتى فى استعمال كلمات نجدها حيث لم نكن نتوقعها تماماً ، ويكفى ذكر شاهد واحد هو هذه العبارة « فليغفتنا سيدنا وأجره من السماء » فهذه العبارة التى اقترنت طوال مئات السنين بالأسئلة التى كانت تعرض على الجاءونيم من رؤساء الطائفة اليهودية ومن خلفهم مصدرها هى الأخرى من الخارج » (٢) وفى مقدمة سعديا الفيومى لكتاب المواريث وهى مقدمة طويلة تسير من أولها إلى آخرها على نفس النسق الذى عرف عند علماء المسلمين من الابتداء بحمد الله والثناء عليه والصلاة والسلام على رسوله إلى غير ذلك من الافتتاحية الإسلامية المعروفة (٣) ثم يستمر الباحث فى

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٤

(٢) دكتور محمد سالم الجرح : التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية ، دار العروبة ص ٩ ، ١٠

(٣) فى مقدمات سعديا نجد أمثلة كثيرة على التأثير العربى عليه ، فهو يبدأ مقدمته كما يبدأ علماء المسلمين فى ذلك فيقول فى مقدمته للأسفار الخمسة « قال لما كان حمد الله جل جلاله وشكره على ما به أحسن » ثم يستمر فى هذا الأسلوب إلى أن يبدأ الحديث بقوله « أما بعد . . . . » ثم يختم المقدمة بقوله « . . . وبالله أستعين على كل مصلحة أقصدها من أمر دين ودنيا » .
وإن من يقرأ هذه الافتتاحية لا يمكن أن يتصور أن كاتبها هو نفسه الحبر الكبير سعديا الفيومى رأس المثيبة ، وصاحب أفضل المؤلفات فى العقيدة والشريعة اليهودية .

مؤلفه ويضرب العديد من الأمثلة على تأثر اليهود بالمسلمين فى مختلف أمور حياتهم حتى فى العبادات اليهودية نفسها ، ومن ذلك عادة غسل الرجلين عند اليهود قبل الصلاة ، إذ عثر أحد الأحبار على نص فى هلخوت جدولوت يخالف النسخة التلمودية المعتمدة والتى لا تنص على غسل القدمين . ولم يجد تعليلا لذلك سوى أن يقول أن كلمة «الرجلين» هذه خطأ من الناسخ ثم يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « إن عادة غسل الرجلين قبل الصلاة مأخوذة من العبادة الإسلامية »[١] .

وشمل التأثير الإسلامى كافة الطوائف اليهودية الربانيين منهم والقرائين يأخذون من المسلمين ما يجدونه نافعاً لهم ولدينهم لغوية كانت أو دينية . فى تفسير على بن سليمان القرائى لفقرة التكوين[٢] نجده يقول : « الرؤية هنا بمعنى العلم ودليل ذلك تعديه إلى مفعولين وهما نور وحسن إذ أنهما إذا أفادت رؤية العين تعدت إلى مفعول واحد مثل : ورأى يوسف إخوته وهذا حكم الرؤية فى لغة العرب كقولهم رأيت زيداً فاضلا يعنون علمته »[٣] .

تلك كانت حياة اليهود فى الفترة التى عاشوها فى جوار المسلمين فى بغداد وما سقناه من أمثلة فهو على سبيل المثال لا الحصر لتأثير المناهج الإسلامية التى نقلها مفكرو اليهود أنفسهم إلى علومهم وبصفة خاصة العلوم الدينية حيث نقل سعديا مناهج كل من الطبرى وابن عباس وابن قتيبة فى التفسير وفى شرح الغريب والمشكل من ألفاظ القرآن الكريم ،

(١) دكتور محمد سالم الجرح : نفس المصدر ص ٢٠ (٢) تك ١ : ١٨

(٣) تفسير على بن سليمان القرائى سفر التكوين . وما ذهب إليه على بن سليمان من تفسير الرؤية هنا بمعنى العلم هو ما ذهب إليه سعديا الفيومى نفسه فى ترجمته لهذه الفقرة حيث قال : فعلم الله أن ذلك جيد » وكثيراً ما كان سعديا يشرح بعض الألفاظ بغير ما يفيد ظاهرها كما فى تفسيره ، وقال فى الفقرات من ١ — ٢٦ بمعنى شاء الله .

كما اقتبس آراء بعض الفرق الإسلامية وضمنها شروحه ومؤلفاته فى العقيدة والشريعة ، ويكفى هذا رد على من يدعى عكس ذلك .

ثانياً : الأثر الإسلامى فى الفكر اليهودى الأندلسى :

فإذا انتقلنا مع الفكر الدينى اليهودى من الشرق قبيل غروب شمس مدارس الجاءونيم الدينية ، وشروق هذه الشمس من جديد فى الأندلس فى ظل الحضارة الإسلامية هناك ، نجد أن القائمين على أمور اليهود الفكرية الذين وضعوا أسس الفكرين الدينى واللغوى فى الأندلس ليسوا سوى تلاميذ أساتذة الشرق من اليهود أو من تأثروا بهم وبالفكر الإسلامى بصفة عامة من أمثال دوناش بن لبرط الشاعر وعالم النحو واللغة وصاحب أول دعوة لكتابة الشعر العبرى على نفس المنهج العربى وبالأوزان العربية « فقد جاء دوناش إلى بابل فى صغره ، وتتلمذ على يد سعديا جاءون ، ويعد أول من تمسك بكتابة الشعر العبرى بالأوزان العربية مما جعل سعديا الفيومى يقول عنه : لم نر مثله فى إسرائيل » (١) وكان لدعوته هذه صدى كبيراً ، وأثرت فى ازدهار الشعر العبرى فى الأندلس .

وبصفة عامة وكما حدث مع اليهود فى بغداد وغيرها من بلاد الشرق الإسلامى نجد اليهود قد عاشوا أخصب فترات حياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية وسط المسلمين بعد أن اختلطوا بهم فإذا كان هذا الاختلاط يوجب اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادى . لذلك نجد أن الأفكار قد تلاقت فى احتكاك علمى وثقافى ويكفى شاهداً على ذلك مناظرات ابن حزم مع ابن النغريلة وما كان بينهما من حوار ومجادلات حول الدين ، وما أودعه يهودا اللاوى فى كتابه الخزرى من مقارنة بين الأديان ، كما

(١) حاييم شرمان . الشعر العبرى فى أسبانيا وبروفنسيا ص ٢٥

« كانت مدارس قرطبة فى عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفة » (١) .

ولم ينكر علماء اليهود أنفسهم هذا الأثر على الإطلاق ، بل أشاروا إليه تارة وذكروه صراحة تارة أخرى ، وإذا كان التفسير فى الأندلس قد اتخذ أسلوباً آخر غير الأسلوب الذى سار عليه سعديا فى المرحلة السابقة ، فإنما يرجع ذلك إلى اتجاه مفكرى اليهود إلى المنهج اللغوى ، لأهميته فى فهم لغة النص نفسه ، وقد أحسوا أهمية هذا المنهج فى اهتمام المسلمين بدراسة لغة القرآن الكريم ومن خلال تفسير السبعين لفظة المفردة لسعديا الفيومى هذا المنهج عندهم يقوم على دراسة اللغة العبرية دراسة منظمة مبوبة مقارنة باللغات الأخرى إذا ما تطلب الأمر ذلك وبصفة خاصة مقارنتها بالعربية ، وكان من ثمار هذا الاتجاه فى الدراسة ظهور مؤلفات لغوية منهجية منظمة ممثلة فى كتب أبى زكريا حيوج ، ومروان بن جناح ، وجامع الألفاظ للفاسى وغيرها تلك المؤلفات التى يتضح فيها تأثير المناهج العربية وأهميتها فى نهضة اللغة العبرية ، وبصفة خاصة فى منهج شيخ نحاة الأندلس من اليهود مروان بن جناح الذى أعلن صراحة اقتباسه لهذا المنهج العربى وذلك فى مقدمته لكتابه اللمع على ما سبق توضيحه (٢) ، حيث أعلن أنه يقتفى فى هذا المنهج أثر رأس المثيبة سعديا الفيومى فى تفسيره السبعين لفظة المفردة ، ورجوعه فى ذلك إلى لغة المشنا والتلمود واللغة العربية ، وأثر غيره من الجاءونيم

---

(١) محمد أبو زهرة : ابن حزم ص ١٥ ، دار الفكر العربى ١٩٥٤ ، القاهرة .

(٢) انظر المدرسة اللغوية فى التفسير . وكيف كان مروان بن جناح يقتبس حتى المسميات الإسلامية ويطلقها على المسميات اليهودية مثلما أطلق ألفاظ القرآن والمصحف على نص العهد القديم فى مقدمته لكتاب اللمع . وانظر أيضاً كتابه الأصول .

أمثال شريرا جاءون . ثم يقول إنه رأى سعديا يترجم اللفظة العبرية الغريبة مما يجانسها من اللغة العربية ، كما رأى الأوائل ينتهجون هذا المنهج فى شرح غريب اللغة . وقد ضمن ابن جناح كتبه تفاسير لفقرات مختلفة من العهد القديم لا تسير وفقاً للنظام المعروف فى النص من تقسيمه إلى أسفار وإصحاحات . ولعل ذلك يذكرنا مما كان يفعله المسلمون الأوائل فى تفسير القرآن الكريم .

هذا المنهج المقارن الذى ظهر بصورة واضحة عند اللغويين فى الأندلس هو نفس المنهج الذى بدأه سعديا الفيومى فى بابل نقلا عن مناهج المسلمين ومفسريهم فى هذا الشأن أمثال عبدالله بن عباس ، وابن قتيبة فى منهجيهما فى شرح الغريب ، وإن كان علماء الأندلس قد طوروا فيه وزادوا عليه اهتمامهم بالأصول والفروع للألفاظ والمشتقات كما يتضح فى مؤلفات حيوج ومناحم بن سروق ودوناش بن ليرط وغيرهم .

فإذا أضفنا إلى هذا المنهج اللغوى لخدمة التفسير الدينى ، ما قام به اسحق الفاسى (١) من اختصاره للتلمود ، وأبعد منه تلك المجادلات والمحاورات الطويلة ، واقتصره على المواد التشريعية والفقهية العملية وجعله فى متناول الجميع مرتباً مبوباً بحيث يسهل استخدامه والاطلاع عليه . فهذا المنهج الذى اتبعه الفاسى فى التلمود — وإن كان قد لقى معارضة شديدة من بعض فقهاء اليهود — قد سبقه إليه علماء المسلمين أيضاً عندما بدأوا العناية بالحديث وجمعه ، إذ أخرجوا منه الضعيف والموضوع ، وفحصوا رواته فعدلوا ما عدلوا منهم وجرحوا البعض طبقاً لقواعد التحديث لديهم ، فأصبح لدى المسلمين صحاح الحديث بسند

(١) انظر المدرسة الفقهية .

سليم صحيح ورواه عدول ممثلا ذلك فى الصحيحين صحيح مسلم ، وصحيح البخارى . كما تم تبويب هذه الأحاديث أيضاً حسب مضمون كل منها ، تجمع منها فى موضع واحد ما يختص بالصلاة والصوم وفروع العبادة الأخرى ، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالعقيدة والديانة . زد على هذا كله أن مظاهر الحياة اليهودية نفسها قد تأثرت كثيراً بمظاهر الحياة الإسلامية فى مختلف جوانبها . سواء فى البيت أو فى خارج البيت ، فقد فرض الحجاب على المرأة خارج البيت ، ولا تخرج فتاة فى الطريق العام وحدها بل برفقة فتاة أخرى ، ولعل ذلك ما يشبه إلى حد كبير ما وجد فى الشرع الإسلامى من ضرورة مصاحبة المرأة لمحرم لها فى السفر والحج . وتشبه بعض اليهود بسادة العرب وجمعوا حولهم حاشية وشعراء يمدحونهم كما كان يفعل الأمراء فى مجالس بلاطهم . وتشددوا فى اتباع بعض العادات حتى أصبحوا يعتقدون أنها من التقاليد الدينية وتمسكوا بها . كعادة تغطية الرأس التى كانت من العادات المتبعة فى الشرق ، ولم تكن أمراً دينياً « إلا أنه مع مرور الوقت ، أصبحت هذه العادة أمراً دينياً متشدداً ، ويقول الحاخام اسحق لوريا فى ذلك : إننى أتعجب إذ تعودوا على تغطية الرأس حتى فى غير الصلاة ، ولا أعرف من أين لهم هذه العادة .. ويسير الأشراف والأغنياء محذرين من كشف الرأس . . لأنهم يعتقدون أن هذا من الدين اليهودى » (١) .

وهكذا أثر المسلمون فى جيرانهم اليهود فى كل شىء ، فى المناهج العلمية حيث سلك اليهود أثر المسلمين فى معالجتهم للغة وقرض الشعر وتفسير الكتاب بما يحتويه من أوامر ونواهى ، حتى العادات اليومية التى

---

(١) البواكير : ص ٧٨٢

لا تدخل فى الدين والعقيدة قلدها اليهود ونقلوها عن المسلمين وتشددوا فيها حتى أصبحت بمرور الوقت جزءاً من معتقداتهم الدينية .

كيف تأثر رشى بالمناهج الإسلامية :

لقد أوضحت فى السطور السابقة كيف أن سعديا الفيومى فى تفسيره لأسفار العهد القديم قد انتهج المنهج الإسلامى فى التفسير واستنباط الأحكام وهو منهج التفسير بالمأثور عن السلف وإن لم يكن فى دقة المسلمين فيه . وأنه قد تأثر بما كان يجرى فى عصره من اختلاف بين الفرق الإسلامية المختلفة حول التفسير وقد تأثر اليهود بذلك بما تراد من اختلاف بين فرقتى الربانيين والقرائين حول النص والمرويات وموقف كل منهما منه . كما أن سعديا عرف المنهج اللغوى ممثلا فى شرح الغريب والمشكل من الألفاظ . كما أن مروان بن جناح وسائر علماء الأندلس قد طبقوا هذه المناهج الإسلامية فى الأدب واللغة والتفسير وأنهم اقتفوا أثر ما سبقه إليه علماء اليهود ، إذ لا شك أن ترجمة التوراة بالعربية لسعديا الفيومى ، وتلقائية إعطائه الحروف معانيها طبقاً لما يقتضيه المعنى العام لسياق النص وطبقاً لما تعلمه من نحاة العرب من إنابة بعض الحروف عن بعض ، ذلك كله ما أوحى بفكرة تخصيص مروان بن جناح لهذه الحروف باباً خاصاً بالحروف وتبادلها بعضها مع بعض مطبقاً ذلك على لغة العهد القديم وذلك فى كتابه اللمع . إذاً فهل تأثر رشى بهذه المناهج فى تفسيره ؟ وإلى أى مدى يعتبر رشى من الناقلين للمذاهب الإسلامية فى التفسير ؟

على الرغم من الفارق الزمنى بين عصر كل من سعديا ومروان بن جناح ورشى وهم ممثلو مدارس الفكرين الدينى واللغوى لليهود ، وعلى الرغم من اختلاف الموطن لكل منهما ، وكما رأينا اقتفاء مروان أثر سعديا

فى منهجه الذى نقله عن المسلمين ، لذلك لا نستطيع أن نفصل فصلا تاماً بين العلاقة الفكرية بين هؤلاء الثلاثة ، فمدارس الجاءونيم التى قامت فى الشرق طوال هذه الحقبة الطويلة من الزمن أثرت الفكر الدينى بصفة خاصة بكثير من المؤلفات فى شرح وتفسير التوراة والتلمود ، وإرساء قواعد الشريعة اليهودية ، هذه المدارس كانت الدعامة التى قامت على أساسها المدارس الغربية بعد ذلك ونشطت الحركة الدينية فى بلاد مختلفة على هذا التراث الواصل من الشرق فمدارس القيروان والأندلس وإيطاليا ومصر لم تكن لتنهض بما نهضت به إلا بعد أن وصلها تراث الشرق كله ، وما عرف عن مدارس بابل وفلسطين .

ولقد وصل هذا التراث إما عن طريق هؤلاء التلاميذ الذين كانت الطوائف اليهودية ترسلهم للتتلمذ على أيدى الجاءونيم فى سورا وبومباديثا ، أو عن طريق تلك البعثات التى كانت ترسل دوماً من الشرق إلى الغرب لتبليغ الطوائف اليهودية بما يستحدث فى أمور الدين من آراء ومشكلات ومن ذلك تلك المشكلة التى أحدثت شقاقاً بين مدارس بابل وفلسطين فى عصر سعديا الفيومى وأقصد بها مشكلة الاختلاف على التقويم اليهودى (١) وهناك وسيلة أخرى وصل بها تراث الشرق اليهودى إلى الغرب وهى الأسواق التجارية التى كانت تقام باستمرار وذهاب التجار من الغرب إلى الشرق والعكس ، هؤلاء التجار – كما سبق ذكره – لم تكن التجارة وحدها مهمتهم الرئيسية ؛ وإنما إلى جانب الصفات التجارية التى كانت تعقد فى الأسواق ، كانت هناك الندوات العلمية والثقافية والاحتكاك الفكرى بين هؤلاء القادمين من مهبط الأديان ، ورفاقهم فى أرض المنفى

---

(١) انظر الخلاف بين سعديا وبن مائير فى مدرسة الجاءونيم .

حسب التعبير اليهودى . فكثيراً ما تتحدث المصادر اليهودية المختلفة عن أسواق ترويز وهى موطن رشى « فقد كانت العلاقات التى نشأت بين عدد كبير من اليهود الذين ذهبوا إلى هذه الأسواق ، كانت هذه العلاقات فى صالح العلم ، طالما أن اليهود فى بحثهم عن الأرباح المادية لم ينسوا المكاسب التعليمية . وهكذا تركت الأسواق أثراً كبيراً على الحركة الفكرية» (١) .

إذاً ففكر سعديا الفيومى وغيره من علماء الشرق اليهود لم يكن بعيداً عن متناول يد أولئك المفسرين فى الغرب ، فقد كانت « مؤلفاته التى كتبها كلها بالعربية فيما عدا ثلاث رسائل صغيرة وهى تحذيرات ، ومعجماً ، وقصيدة عن الحروف فى التوراة » (٢) . والتى لم تكن قد ترجمت إلى العبرية بعد ،إذ أن أول كتاب ترجم إلى العبرية من أعمال سعديا الفيومى هو كتاب الأمانات والاعتقادات الذى ترجمه ابن تبون عام ١١٨٦ م هذه المؤلفات قد وصلت إلى مواطن كثيرة يقيم فيها اليهود ، وصلت إلى الأندلس واطلع عليها اليهود هناك وأخذوا منها وانتهجوا نهجها، ووصلت إلى فرنسا بالعربية أيضاً سواء كان ذلك عن طريق علماء الأندلس المتاخمين لجنوب فرنسا أو عن طريق البعثات أو الرحلات التجارية والأسواق . المهم فى ذلك كله أن مفسرى فرنسا وفى عصر رشى قد عرفوا أعمال سعديا التفسيرية ، عرفها يوسف كارا وهو معاصر لرشى ويعده البعض من تلاميذه ، وهو صديق لحفيده رشبام . عرف كارا أعمال سعديا وأخذ منها ، واعتبر بعض الباحثين فى تاريخ التفسير سعديا أحد الأساتذة الذين تأثرت بهم المدرسة الفرنسية فى التفسير ، فقد قالوا عن

---

(١) ليبر ص ٣٦ (٢) جوديكا ص ٥٤٨ ، مادة سعديا الفيومى .

كارا ومن تأثر بهم » فإذا وصلنا إلى الأحبار الذين اعتمد عليهم ويقتبس منهم يوسف كارا والذين رتبهم افشتاين فى قائمة كاملة نجد فى مقدمة هؤلاء سعديا جاءون المعروف فى تفسيره لأيوب ، ومراثى أرمياء » (١) .

ففى تفسير يوسف كارا لفقرة أيوب (٢) نجده يفسرها متأثراً بسعديا (٣) فالمفسر هنا يشرح الألفاظ ثم يستشهد على صحة ما ذهب إليه فى تفسيره بأن ذلك هو ما فسر به سعديا هذه الفقرة، وقد ترجم سعديا هذه الفقرة إلى العربية بقوله: « يعتريه الضر والضيق فتحدق به كالفلك العتيد محيط الكرة » (٤) ثم بعد ذلك يشرح سعديا هذه الترجمة بإسهاب ليوضح لماذا ترجم كلمة الملك فى الفقرة بالفلك فيقول: « وعبرت عن كملك قوى . . . الخ بأن جعلت ملك هنا كالفلك العتيد للكرة . فأوميت بالكرة إلى مركز الأرض أعنى مركز الفلك ، وجعلت الملك لقباً للفلك لوجودى النجوم تسمى جنداً فى قوله : الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء (٥) فقلت لما جاز أن تكون النجوم جنداً جاز أن يكون الفلك ملكاً » (٦) .

وعلى أى حال فإن الواضح أمامنا الآن أن الأعمال العربية فى الفكر الدينى اليهودى لسعديا الفيومى ومدارس الشرق اليهودية وكلها كتبت بالعربية ومتأثرة بما كان ينتهجه العرب ، هذه الأعمال كانت معروفة

---

(١) تفسير يوسف كارا للأنبياء الأول . (٢) أيوب ١٥ : ٢٤

(٣) تفسير يوسف كارا : والمعى وتفسيره كالملك الذى يقف فى الحلبة يحيط به وزراؤه وعبيده ، وفى اللغة العبرية يسمى ركيدُر ، وفى لغة العرب يسمى ملعب ، وذلك ما فسره به سعديا .

(٤) تفسير سفر أيوب لسعديا الفيومى . (٥) تثنية ٤ : ١٩ .

(٦) تفسير سفر أيوب لسعديا . وقد ذكر مروان بن جناح فى كتابه الأصول فى الجذر ك . د . ر أنه من الممكن أن يترجم كلك عتيد ، كما ترجمه به الجاءون ، دون أن يذكر اسمه ، ثم أضاف بعد ذلك أنه من الجائز قبول مثل هذا التفسير إلى أن نجد تفسيراً أفضل منه ، أما إبراهيم بن عزرا فلم يوافق على هذا التفسير وقال أنه تفسير بعيد جداً (انظر هامش ديرنبورج على أيوب ١٥ : ٢٤) .

لدى مفسرى فرنسا فى عصر رشى ، فيوسف كارا سواء اعتبره البعض تلميذاً لرشى ، أو صديقاً له ولحفيده رشبام قد ثبت أنه اطلع على هذه الأعمال التفسيرية ، التى وجدت فى فرنسا باللغة العربية أيضاً ، أضف إلى هذا أن أحد أساتذة رشى الذى لا ينكر فضله عليه وهو مناحم بن حلبو الذى كان فى نفس الوقت أستاذاً ليوسف كارا وعمه ، هذا الأستاذ كان يجيد العربية ، ولعل فى ذلك رد على من يقولون أن رشى لم يكن يعرف العربية ، ولا أعتقد ذلك وربما كان هؤلاء الذين يدعون ذلك يقصدون أنه لم يكن يستخدم العربية كلغة تخاطب كما كان يفعل يهود بابل والأندلس وهذا أمر طبيعى لاختلاف البيئة واللغة . ولقد ساعد رشى هؤلاء الباحثين على أن يقرروا ما قرروه بشأن معرفته اللغة العربية والتأثر بها فى أعماله .

وهنا يجب أن تقرر حقيقة ملموسة فى أعمال رشى بصفة عامة وتفسير العهد القديم بصفة خاصة هذه الحقيقة هى تعمده لإغفال كل ما من شأنه أن يربطه بهذه اللغة أو بهذا التراث المكتوب بها ، فقد اقتبس رشى كثيراً جداً من سعديا فى تفسيره دون أن يشير إليه من قريب أو بعيد صراحة أو تلميحاً (١) على الرغم من أنه يكاد ينقل عنه نص تفسيره واستنباطه للأحكام واتفاقهما فى تفسير بعض الألفاظ اتفاقاً تاماً . هذا بالنسبة لسعديا ورشى ، ونفس الشيء حدث مع مروان بن جناح فى اللغة إذ نقل عنه رشى الكثير من الاستخدامات اللغوية بل واستخدم نفس الأمثلة التى استشهد بها مروان وبصفة خاصة فى استخدامه للحروف وتبادل

---

(١) انظر تفسير رشى للاويين ٢٠ : ١٩ — ٢٣ ، ٢٠ : ٢٧ ، تك ١٢ : ٣ ، ١٧ : ١٧ ، ٧ : ٢٩ ، ٩ : ٢٤ ، ٢٢ : ٥ ، ٢١ ، ٢٣ وغير ذلك كثير جداً فى تفسير رشى نقلا عن سعديا .

بعضها مع بعض فيما لا يخل بالمعنى المستفاد من سياق النص [١] . ومع هذا لم نجد فى تفسير رشى ذكر لاسم مروان بن جناح ولو مرة واحدة .

وما يؤكد تعمد رشى إغفال كل ما ينتمى إلى المدرسة العربية الإسلامية من الأعمال اليهودية وخاصة المكتوب منها بالعربية ربانية كانت أم قرائية [٢] أنه لم يذكر من أعمال هذه المدرسة صراحة سوى كتابى مناحم ابن سروق ودوناش بن ليرط ، فقد اعترف صراحة أنه قد أخذ عنهما وناقش آراء كل منهما فى اللغة وعارضهما تارة واتفق معهما تارة أخرى ، وهذا الاعتراف منه إنما يؤكد القول بتعمده إغفال كل ما يتصل باللغة العربية من أعمال إذ أن دوناش ومناحم قد كتبا مؤلفيهما بالعبرية ، بعيداً عن العربية ، ويبدو أنه نسى أن دوناش بن ليرط هذا الذى يذكره باستمرار كلما تعرض لمشكلة لغوية فى النص خاصة إذا كانت تتعلق بجذور الألفاظ ، تناسى رشى أن دوناش كان تلميذاً لأكبر عالم يهودى فى الشرق إبان الحقبة الأولى لنهضة الفكر الدينى اليهودى فى ظل الحضـــارة الإسلامية ، إذ تربى وتعلم فى مدرسة سعديا الفيومى التى سبق أن ذكرنا أن أعماله كلها كتبت بالعربية فيما عدا النادر منها . وأنه نقل المناهج الإسلامية فى التفسير واللغة إلى اليهودية .

فإذا كان رشى فى تفسيره وشرحه يحاول متعمداً أن يثبت بعده وعدم

---

(١) انظر موقف رشى من اللغة .

(٢) هناك كثير من المفسرين من طائفة القرائين كتبوا تفاسيرهم باللغة العربية وبمقارنتها بما فسره رشى نجد أنها متشابهة مما يدفع إلى الاعتقاد بإطلاع رشى على هذه التفاسير أو بعضها ، ومن أمثلة ذلك تفسير القرائى على بن سليمان لسفر التكوين فقد تأثر به رشى فى تفسيره مع العلم بأن على بن سليمان فى هذا التفسير قد استخدم المناهج العربية استخداماً واضحاً فرد على ذلك كثرة ما يعقد من مقارنة بين معانى الكلمات فى العبرية والعربية (انظر تفسير على بن سليمان فى تفسيره لسفر التكوين) .

تأثره بالعرب المسلمين لغة ومنهجاً ، بل وأكثر من ذلك يحاول أن يهمل ذكر أعمال من تأثروا بالعربية من اليهود أمثال سعديا الفيومى ومروان ابن جناح إذ لم يعترف صراحة أنه اقتبس منهم أو أخذ عنهم ، فهو بذلك قد نسى أن الباحث والمفكر مهما كان لا يستطيع أن يذكر كل من تتلمذ عليهم وتأثر بهم سواء كان فى ذلك متعمداً أو لم يتعمد ، وذلك لأن وجود الكتب والمؤلفات والتراث المنقول عن السلف « يجعل للباحث عدة أساتذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وتلقى عنهم بهذا الاعتبار . . . وأساتذته يتعددون والمجهولون منهم أكثر من المعروفين » (١) . فإغفاله ذكرهم لا يقلل أبداً من فضلهم عليه ، ولا ينفى تأثره بهم طالما وجدت مؤلفاتهم وتراثهم الذى لا غنى عنه .

ومن هذا المنطلق يمكن القول أنه على الرغم مما يبدو من تجاهل رشى المتعمد فضل المسلمين على اليهود فى المجالات الفكرية والثقافية وبصفة خاصة فيما يتعلق بأمور الفكر الدينى فى التفسير واستنباط الأحكام وإرساء قواعد الإيمان والشريعة فى نفوس اليهود ، على الرغم من كل هذا التجاهل الذى دفع كثيراً من الباحثين إلى تأكيده بما ادعوه من عدم معرفة رشى العربية أو حتى مجرد معرفته بما كتبه اليهود من فكر دينى أو لغوى باللغة العربية على ما سبق ذكره ، فإن الدارس لتفسيره وتتبع المنهج الذى سار عليه فى التفسير سواء فى أسفار موسى الخمسة أو بقية أسفار العهد القديم دراسة بعيدة عن النظرة التعصبية والعرقية يجد أن رشى قد سار على المناهج الإسلامية التى سبقه إليها علماء المسلمين ومفسريهم بفترة زمنية طويلة ، وإن هذا المنهج الذى يبدو عنده متكاملا إذا قيس بما كان عليه

(١) أبو زهرة : محمد ابن حزم ص ١٧ .

المفسرون اليهود قبله ، هذا المنهج يتضح فيه قصور شديد ، ونقص ملحوظ إذا ما قورن بما كان ينتهجه المسلمون فى تفاسيرهم .

ومن هنا يتضح لنا مدى تأثر رشى بمناهج المسلمين فى تفسيره ، ويمكن إجمال نقاط هذا التأثير فى منهجه فيما يلى :

أولا : اتخذ رشى فى تفسيره سبيل نقل المأثور من القول عن السلف تماماً كما فعل قبله المسلمون فى تفسيرهم القرآن الكريم . . وإن لم يكن رشى فى الأخذ بالمأثور فى نفس أمانة ودقة المسلمين فى إرجاع كل قول إلى قائله باستمرار ، إذ كان المسلمون يلتزمون — وخاصة فى المراحل الأولى للتفسير بالمأثور عندهم — بهذا المنهج ويتشددون فيه على أنفسهم حتى أصبحوا يشترطون الالتزام برد الأقوال إلى أصحابها فيقول القرطبى فى مقدمة تفسيره « وشرطى فى هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها ، والأحاديث إلى مصنفيها ، فإنه يقال : من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله » (١) . أما رشى فقد أغفل فى تفسيره ذكر كثير مما أخذ عنهم كما فعل مع سعديا الفيومى وغيره من مفسرى ومفكرى اليهود وخاصة أولئك الذين تربوا فى ظل الثقافة الإسلامية وتأثروا بها ونقلوها إلى مناهجهم . وحتى فى الأقوال التى أسندها رشى إلى أصحابها لم تكن لديه أيضاً دقة المسلمين فى تتبع سلسلة الرواية والعنعنة الخبرية إلى أن يصل إلى المصدر الأصلى .

ثانياً : يتميز منهج رشى فى التفسير بعدم إهماله دراسة الجانب اللغوى لألفاظ النص ، وخاصة إذا ما أحس بضرورة الحاجة إلى شرح

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ، لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى الأندلسى ج ١ الطبعة الثالثة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م .

اللفظة شرحاً لغوياً يستكمل به وضوح المعنى ، أو لتفادى الوقوع فى خطإ نتيجة ما يكتنف هذه اللفظة من غموض فى بنائها اللغوى . بل كان أحياناً يسهب فى هذا الشرح اللغوى إسهاباً قد يبعد القارئ لفترة عن متابعة سياق المعنى فى التفسير ويتضح ذلك فى شرحه لفقرة الخروج ١٥ : ١ . كما ناقش رشى لغة النص وما أثير حوله من آراء وإن كان قد جانبه الصواب أحياناً فى شرحه اللغوى لبعض الألفاظ كما فى اللاويين ١ : ١ والعدد ٢٣ : ٤ [١] إلا أن ذلك لا ينقص أبداً من اجتهاده فى هذا الجانب ، كما لا ينكر مجهوداته فى العمل على استحداث مشتقات لبعض الألفاظ لم تكن معروفة قبل القرن الحادى عشر ثم دخلت العبرية منذ ذلك الوقت[٢].

وما يعيب رشى فى هذا هو تجاهله لمعظم المصادر التى اعتمد عليها إذ لم يذكر من كتب اللغة فى تفسيره سوى كتابى مناحم بن سروق ودوناس بن ليبرط . ونسى أنه حتى عصره كانت كتب اللغة هى الأدوات الأولى فى التفسير وكانت كلها عربية أو منسوجة على المنوال العربى . فالمفسر فى ذلك الوقت كان لابد أن يعتمد على كتاب مثل اللغة لسعديا الفيومى ، وكذلك كتابة تفسير السبعين لفظة المفردة ، ثم كتب مروان بن جناح أو جامع الألفاظ لإبراهيم بن داود الفاسى وكثيرون غيرهم . وهؤلاء جميعاً لا يمكن فصلهم عن الفكر العربى وبالتالى لا تمكن إغفال فضلهم وتأثيرهم على اليهود بصفة عامة وفى مجالات متعددة .

ثالثاً : رشى فى استخدامه لبعض الألفاظ من لغات أجنبية فى التفسير ليس إلا مطبقاً لمنهج شرح الغريب من الألفاظ بما يقابله من اللغات الأخرى وهو المنهج الذى كان يتبعه كل من سعديا الفيومى ومروان بن جناح فى

---

(١) انظر تفسيره للفعل Wāyykrāh فى لاويين ١ : ١ ، Wayyākr فى عدد ٢٣ : ٤

(٢) انظر تحرر رشى فى اللغة .

اللجوء إلى اللغة العربية والآرامية فى محاولة للوقوف على معنى الألفاظ ودلالتها . فالمفسر يشرح النص للجمهور فإذا أحس بأن اللفظ سيشكل عليهم فإنه يحاول أن يجد إليه السبيل ولو كان ذلك بالرجوع إلى لغة أخرى يرى أن الاقتباس منها يقرب المعنى ويوضحه فى أذهان الناس ، هذا المنهج ليس من ابتداع رشى أو سعديا أو مروان إنما هو المنهج الإسلامى فى التفسير الذى وضع بذرته الأولى عبد الله بن عباس ووسع فيه ابن قتيبة وهو الذى طوره بعد ذلك الراغب الأصفهانى فى كتابة المفردات وعن ابن عباس وابن قتيبة نقل سعديا هذا المنهج وانتقل بدوره إلى رشى .

رابعاً : من ملامح منهج رشى فى التفسير أيضاً اللجوء إلى النص نفسه يستعين ببعض فقراته فى تفسير البعض الآخر حيث يجد أنها المصدر الدقيق لهذا التفسير ، وهو ما يطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض ، فقد فطن رشى إلى هذا المنهج وساعده تمكنه ودراسته للنص على أن يعلم أنه قد يتحدث فى مكان واحد بصورة مجملة ثم يفصل ذلك فى موضع آخر ، كما أن هناك فقرات مقيدة الأحكام قد أطلقت فى فقرات أخرى ، وهو ما يعرف عند علماء المسلمين بالمطلق والمقيد ، والناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك مما يندرج تحت تفسير القرآن بالقرآن وهو أول مراحل التفسير ، إلى جانب ما استجد بعد ذلك من ألوان التفسير الأخرى مثل التفسير بالرأى وغيره ، وإن كان بعض فلاسفة اليهود لا يعترف بمناهج التفسير سوى بتفسير الكتاب بعضه ببعض فقط ، كما أشار إلى ذلك سبينوزا فى رسالته (١) .

* * *

(١) رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٢٤٤ وما بعدها .

الفصل الثانى

محاولة مزج التلمود بالتوراة فى تفسيره

بحيث يبدو كل منهما فى اتفاق وتناسق مع الاخر

اختلفت سبل المفسرين للعهد القديم فى عصورهم المختلفة ، فقد رأينا سعديا الفيومى من خلال ترجمته وتعليقه على أسفار العهد القديم قد بدأ مرحلة جديدة فى تاريخ التفسير تختلف عن المراحل السابقة حيث اتخذ المنهج الطبيعى الحرفى فى التفسير ، فلم يعمد إلى التكلف فى المعنى أو تحميله أكثر مما يقتضيه ظاهر النص مع صرف فقرات التشبيه والتجسيم لذات الله سبحانه وتعالى عن معناها الظاهر ، وتأويل هذه الفقرات مجازياً متأثراً فى هذا بما كان ينتهجه علماء المسلمين ومفسروهم . واستمر هذا المنهج سائداً بين اليهود وبصفة خاصة عند من يقيمون فى المواطن الإسلامية .

وفى الوقت الذى رأينا فيه التفسير الطبيعى الحرفى قد ساد فى بلدان الحضارة العربية الإسلامية ، نجد أن معظم مفسرى اليهود فى بلدان أوروبا المسيحية يتمسكون بمنهج آخر ، فقد كان الدراش هو المنهج الذى اتخذوه وساروا عليه ، فهم « فى العصور الوسطى قد اتبعوا منهجاً روحياً مجازيا أخلاقياً صوفياً ، وعلى هذا فقد أهمل الجانب النحوى واللغوى والتاريخى فى التفسير »[(١)] . ولقد لجأ مفسروا هذه البلاد إلى هذا الأسلوب فى التفسير لأنه لا يضع قيوداً أمامهم ، إذ أنهم غير مضطرين مثلا إلى التمسك بحرفية النص بل قد يلعب خيالهم دوراً هاماً فى فهم هذا النص خاصة إذا

(١) Liber; Mourice, Rashi p. 109.

ما وجدوا ما يؤيد هذا الخيال فى المرويات اليهودية المتقدمة ، كما أنهم غير مقيدين بمتابعة القواعد النحوية واللغوية ، أو التفنن فى اختيار المعنى الجيد الذى يتفق مع سياق النص .

وعلى أى حال فمهما كانت جاذبية منهج الدراش فى التفسير لدى يهود فرنسا وغيرها من بلدان أوروبا المسيحية فى مقابل التفسير الحرفى فى البلدان الإسلامية ، ومهما تفنن هؤلاء اليهود فى المحافظة على هذه الجاذبية ، فليست هذه الجاذبية أو هذا التفنن يمكن أن يحل محل التفسير الطبيعى البسيط للمعنى الأصلى للنص ، إذ أن إبراز هذا المعنى وإفهامه للجمهور هو الهدف الأول من العملية التفسيرية ، والمهمة الأولى لأى مفسر حيث يتحتم عليه أن يتمسك بتتابع سياق النص ، وما قد توحى به قواعد اللغة من معانى أثناء بحثه عن الفكرة المطلوبة فى النص الذى يشرحه . ولذلك يلاحظ أن التفسير قبيل عصر رشى كان يتنازعه كل من البشاط والدراش حتى كان رشى فأصبح للبشاط مكان الصدارة عند المفسرين إلى جانب المنهج الآخر « وقد بدأ رشى أعماله التفسيرية عند هذه النقطة إذ رأى أن أياً من طريقتى التفسير — الدراش أو البشاط — لا تكفى وحدها وأحس أن التفسير المقنع يتطلب المزج بين هذين الأسلوبين » (١) .

وعلى الرغم من أن رشى فى مواضع كثيرة من تفسيره للعهد القديم كان ينحو نحو التفسير الحرفى البسيط ويفضل هذا الأسلوب طالما لا يتعارض مع المعنى المستفاد من سياق النص كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، وأعلن كثيراً بأن الفقرة لا يمكن أن تهرب من معناها البسيط ، أو أن الفقرة قد تسمح بتفسير مدراشى إلا أنه يفضل المعنى الحرفى . على الرغم

(١) Shereshevisky, EZRA: The use of preposition and conjuctions in Rashis Commentary p. 201.

من كل ذلك فقد كان التلمود بما يحتويه من مرويات حبرية تشكل لديه تراثاً دينياً لم يستطع أن يتجاهله فى تفسيره ، فالتلمود والمدراشيم بالنسبة لرشى يكونان عنصراً أساسياً وحيوياً فى تفسيره خاصة وهو حبر ربانى تكون هذه المرويات الشفوية أساساً من أسس عقيدته وإيمانه فإذا كان القراءون — على ما نعلم من موقفهم تجاه التلمود — قد اقتبسوا بعض ما ورد فيه من أقوال وضمنوها تفاسيرهم وأقوالهم (١) ، فلابد لربانى مثل رشى أن يستعين ويستمد مادته من هذا التلمود وما رواه أحباره ، ويتضح ذلك جلياً فى تفسيره للتوراة منذ الفقرة الأولى لسفر التكوين حيث بدأ تفسيره بما أثر عن الحبر إسحق فى مسألة الأرض ولماذا خص الله بنى إسرائيل بها من بين الشعوب ، وما وجه إليهم من اتهام حول اغتصاب هذه الأرض ، ورده على ذلك بأن الأرض ملك لله يورثها من يشاء من عباده . وبعد ذلك يأخذ فى عرض معنى كلمة « فى البداية » فى نظر أصحاب التلمود وما استخرجوه من المعانى لهذه اللفظة (٢) ، ويتكرر ذلك عند رشى فى تفسيره للعهد القديم « إذ يعتمد على الأدب اليهودى الغنى المتمثل فى التلمود والمدراشيم . . . فمعظم الأفكار التى يقدمها لنا مأخوذة من هذا الأدب التقليدى القديم ، وأن هذا لا يقلل من عمله إذ أن شخصيته وأسلوبه

---

(١) انظر تفسير كل من على بن سليمان القرائى ، وما كتبه سهل بن مصليح وغيرهما كيف أنهم قد ضمنوا تفاسيرهم بعض آراء الربانيين فى مسائل كثيرة مما أثيرت حول بعض الموضوعات الدينية وانظر كذلك ابن كونة .

(٢) انظر تفسير رشى للتكوين ١ : ١ فقد أورد شرحاً للسلف ثم فسر بعد ذلك طبقاً للبشاط مرتكزاً على المعنى المستفاد من كلمة بريشيت وأنها تعنى بداية وليس فى البداية إذ أنها فى حالة إضافة ، وهو فى ذلك يخالف ما ذهب إليه على بن سليمان إذ أنه رفض فكرة وجود مضاف محذوف بعدها وعلل سبب ذلك بينما رشى يضيفها لمحذوف فيقول : فى بداية خلق السموات والأرض ورشى أقرب إلى الصواب فى رأيه .

تظهر بوضوح فى المادة التى يقدمها ، (١) وفى قدرته على تطويع هذه المادة بما يتفق مع النص المفسر بحيث يبدو كل منهما فى تناسق مع الآخر .

فإذا كان رشى قد سلك فى تفسيره منهج التفسير الحر القائم على إيجاد المعنى الحرفى والطبيعى للفظة فى نطاق المفهوم العام للفقرة أو النص ، وأنه كان يفضل هذا المنهج أكثر من غيره من المناهج ويشعر أنه أفضلها وأقربها إقناعاً للجماهير . إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يغلب رشى إحساسه الصحيح وحرر نفسه من قيود التلمود والمدراشيم ؟ ولماذا كان يحرص على أن يضمن تفسيره للعهد القديم الكثير مما ورد فى التلمود والمدراشيم ؟ ولكى تتضح لنا الإجابة على هذا التساؤل يجب أن نلاحظ أمرين :

الأول : أنه لو فرض جدلا أن رشى قد حرر نفسه من قيود التلمود والمدراشيم فى تفاسيره ، فمعنى ذلك أنه يلغى ركناً أساسياً من المأثور فى الفكر الدينى اليهودى من ناحية ، ومصدراً هاماً من مصادر علمه وثقافته من ناحية أخرى . الأمر الذى لا نجد له أثراً فى تفسير رشى .

الثانى : وهو يعد أهم كثيراً من الأول وهو : ماذا كان يهدف رشى من تضمين أقوال التلمود لتفسيره للعهد القديم والعكس ؟ وهل تعمد كل ذلك ؟ فإن اتضح لنا هذا الهدف علمنا لماذا لم يتحرر رشى من هذه القيود .

فرشى فى تفسيره للعهد القديم كان دائماً يعتبر الأسفار الخمسة هى الأساس ، أما بالنسبة لتفسيره للتلمود فكانت المشنا والمشنا المتوسطة (٢)

---

(١) Shereshevisky, EZRA: The use of preposition and conje. p. 201

(٢) يقصد بالمشنا المتوسطة هنا البرايتا ، (انظر هامش ص ٢٨ من كتاب تاريخ إسرائيل ليعبتس) .

هما الأصل فى التفسير ، وكان أساس اعتماده على ما يحصل عليه من مادة علمية من بعض الكتب التى تتيسر له (١) . فالأسفار الخمسة كانت بالنسبة لرشى هى أساس العهد القديم كله ، ونصوصها تشكل عنده وحدة واحدة ، وديمومة أبدية طالما رأيناه يتمسك بها ، ولم يحد عنها فى تفسيره ولم يكن يلتفت إلى ما يسمى حديثاً بنقد الكتاب المقدس . فإذا نظرنا إلى محتوى الأسفار الخمسة نجد طبيعة هذا المحتوى طبيعة تشريعية قانونية تنظيمية ، فهذه الأسفار تتضمن القوانين والتشريعات والأوامر التى تعتمد عليها الديانة اليهودية ، والتى تنظم أمور الحياة اليهودية من جميع جوانبها سواء كانت دينية أو اجتماعية ففيها القوانين الخاصة بالأمور الدينية كما تحتوى على القوانين الاجتماعية كالقوانين الخاصة بالأسرة من زواج وطلاق وعلاقة الأب بالأبناء والميراث وغير ذلك . هذه الطبيعة التشريعية يكملها تلك القوانين الواردة فى المشنا حيث تقنن هذه القوانين ما ورد فى نص الأسفار وتضعه فى مواد تشريعية مقننة . ومن هنا يتحتم الاحتياج إلى هذه المشنا لتفسير ما تحتويه النصوص ، ومن هنا أيضاً يستطيع المفسر القدير أن يربط بين الاثنين ويوفق ويستعين بأحدهما عند تفسيره للآخر بحيث يبدو الترابط والتناسق فى كليهما ، وفطن رشى لوجود العلاقة المتينة بين كل من المشنا والتوراة ، وبقدرته وسعة اطلاعه مزج كل منهما بالآخر فى التفسير واعتمد فى تفسيره للأسفار الخمسة على ما جاء فى التلمود والمدراشيم ، ففى تفسيره لفقرة الخروج (٢) نجده لا

(١) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ، جـ ١١ ص ٢٨ . فقد كان رشى دائماً يقول فى تفسيره لبعض فقرات التلمود هكذا فهمت بنفسى ، ووضح المعنى أمامى ، ولم أسمعه ، ثم بعد ذلك وجدته فى كتاب قديم . أطلعت عليه أساتذتى فأقروه . أو يقول وهكذا فسر فى الكتب القديمة (انظر هامش الصفحة) .

(٢) خروج ١٣ : ١٧ .

يعتمد على إظهار معنى الألفاظ فقط وإنما يحاول أن يوضح المعنى ويقربه للقارىء معتمداً فى تفصيل جزئياته على التلمود (١) وقد اعتمد رشى فى توضيح معنى الطوطافوت فى هذه الفقرة على ما جاء فى السنهورين ٤ ، ثم يستمر فى شرحه ليبين – معتمداً على الأدب التلمودى أيضاً – أن الهدف من وضع التفلين هو التذكير بمعجزة خروج بنى إسرائيل من مصر (٢).

وعلى الرغم من أن رشى قد اعتمد فى تفسيره لهذه الفقرة على ما قرره علماء الفقه والتشريع اليهودى إلا أنه من الملاحظ أن هؤلاء الفقهاء من ناحية أخرى قد اعتمدوا فى قرارهم هذا على حرفية النص الوارد فى سفر التثنية (٣) الذى يقول : « وثبتها على يدك آية ، ولتكن عصائب بين عينيك » . وإن كان الغرض المنشود من هذه الفقرة هو المعنى المجازى وهو التمسك بها كما يتمسك الإنسان بشىء ثمين فى يده . والاهتداء بها كما يجعل الإنسان العلامة تهديه أمام عينيه دائماً » (٤) . ومما لا شك فيه أن رشى لم يكن ليجهل هذا المعنى المجازى المستفاد من الفقرة ، إلا أنه أراد أن يبين للقارىء أن لا تناقض بين ما جاء فى الأثر من أقوال أحبار التلمود ، وبين ما ورد مسبقاً فى نص التوراة وإن كلا منهما يسير جنباً إلى جنب ، ويفسر كل منهما الآخر .

وكما اعتمد رشى فى شرح الأمر فى الفقرة السابقة ، والغرض منه على ما جاء فى السنهورين موفقاً بينه وبين ما جاء فى نص فقرة الخروج ، نجده كذلك يعتمد على ما جاء فى المأثور التلمودى عند تفسيره لقصة

(١) الأسفار الخمسة : والمعنى : ولتكن عصائب بين عينيك : هى التفلين ونظراً لأنها أربعة أقسام سميت طوطافوت طط على الكتف (يقصد اليد) وهما اثنان وفت على الجبهة وهما اثنان أيضاً . (٢) نفس المصدر والمعنى : وأن من يراها معصوبة بين العينين يتذكر المعجزة ويتحدث بها . (٣) تث ٦ : ٨ (٤) الفكر الدينى ص ١٨٣

تضحية إبراهيم عليه السلام بابنه امتثالا لأمر الله سبحانه وتعالى ، فيشرح رشى فقرات التكوين ٢٢ : ١ – ٢ والتى تتحدث عن هذه التضحية معتمداً فى ذلك على شرح أحبار التلمود ، مبيناً السبب فى أن الله لم يعلن صراحة اسم إسحق لإبراهيم منذ البداية ، وإنما أسهب الحديث فى حوار مع إبراهيم عن الابن الذى يضحى به قبل أن يخبره من هو ، ثم يورد رشى رأى الأحبار فى سبب هذه التضحية وإن بعضهم يقول أن الشيطان هو الذى أوعز إلى الله بأن إبراهيم نفسه لم يقدم أية تضحية اعترافاً بفضل الله عليه حيث رزقه البنين بعد حياة طويلة لم ينجب فيها [1] . إلا أن الله يرد على هذا الزعم بأنه لو طلب من إبراهيم التضحية ولو بابنه لما تأخر عن ذلك . كما يورد رشى رأياً آخر فى هذا الشأن بأن التضحية حدثت بسبب افتخار إسماعيل على إسحق بأنه قد ختن وهو فى الثالثة عشر من عمره امتثالا لطلب الله عز وجل . فرد عليه إسحق بأنه لو طلب منه الله التضحية بنفسه كلها – وليس مجرد الختان – لما امتنع عن ذلك ، وأراد الله أن يختبره وأبيه فأمر إبراهيم بذبحه . وتلك الآراء الأجادية التى أوردها رشى فى تفسيره مما يزخر بها التلمود .

ثم ينتقل رشى ليوضح لماذا لم يطلب الله من إبراهيم التضحية مباشرة بدلا من أن يطيل معه الحديث والتضحية فى جوهرها أمر من الله ، فلم يكن هناك مبرر لإطالة الحديث حيث يقول له : خذ ابنك ، وحيدك ،

---

(١) يبدو أن الفكر الدينى اليهودى على مر عصوره قد تأثر بصورة ملحوظة بفكرة الشيطان الواردة فى سفر أيوب وأصبح من المعتقد لدى اليهود أن هذا الشيطان وراء كل امتحان من الله لعباده الصالحين ، فكما أن الشيطان فى أيوب وحواره مع الله سبحانه وتعالى قد نتج عنه ما أصاب أيوب من نكبات امتحاناً له لمعرفة مقدار صبره وامتثاله لله . كذلك أخذ الأحبار نفس الفكرة وطبقوها على امتثال إبراهيم لأمر الله بالتضحية بابنه لأن الشيطان هو الذى أوعز بذلك . وتلك فكرة تبدو أقرب إلى الفلكلور الشعبى منها إلى أى شىء آخر .

الذى أحببته ، إسحق . ويورد رشى الحوار الذى حدث فى هذا الشأن بين الله وإبراهيم (١) فرشى فى تفسيره هنا لهذه الوصية أو هذا الأمر الصادر إلى إبراهيم يحاول أن يعمق مفهوم الامتثال لأمر الله تعالى عند البشر ، كما أنه فى نفس الوقت يبين أن الله وهو القادر على كل شىء رحيم بعباده ، إذ على الرغم من قسوة الأمر إلا أن الله تعالى قد ألقاه إلى إبراهيم بصورة مخففة تدريجياً لعلمه بالطبيعة البشرية ، حتى ولو كانت طبيعة الأنبياء فلم يفاجئه بالأمر من البداية ، ومن هذا التفسير الذى فسره رشى لهذه الفقرة يتضح « أن كل هذه الشروح قد اقتبست من مصادر تلمودية فى السنهورين ٨٩ ب ، ومن مصادر مدراشية كما فى بريشيت ربا ، وتنحوما ، وحتى يتضح المعنى فإن رشى يلجأ إلى الاستعانة أحياناً بشروح هجادية » (٢) تعتمد على تقديم النص بصورة أكثر ترفقاً بالبشر حتى لا يتهم هذا النص بالقسوة على الإنسان بمطالبته بالتضحية بالأبناء الذين تحرص نفس الشريعة على الاحتفاء بهم وتكريمهم خاصة البكور منهم حتى أنها ميزتهم فى بعض الحقوق الشرعية مثل الميراث . ولهذا نجد رشى يخفف من حدة الأمر الملقى إلى إبراهيم بأن يلقيه الله إليه بالتدريج كما يصوره ذلك الحوار الذى أورده رشى فى التفسير معتمداً على ما علمه من التلمود والمدراش فى هذا الشأن .

ويلاحظ أيضاً فى تفسير رشى لهذه الفقرة ، أنه لم ينس مهمة المفسر الدينى الأول وهى تقديم الموعظة ، والحض على الامتثال لأوامر الله والتواضع

(١) مقرأوت جدولوت : سفر التكوين . والمعنى : ابنك فقال إبراهيم عندى ابنان ، فقال له الرب . وحيدك ، فأجاب إبراهيم إن كلاهما الإبن الوحيد لأمه ، فقال له : الذى أحببته فرد إبراهيم إلى أحب الاثنين ، فقال له إسحق . ولكن لماذا لم يعين الله إسحق من البداية ؟ لكى لا يفجعه ، ولا يهز إيمانه به ، أو يزعزعه ، وليكافئه على كل كلمة يقولها .

(٢) Liber, Mourice: Rashi p. 114.

والخضوع له ، وبصفة خاصة عند ولئك الأتقياء المستعدين دائماً لطاعته ، أضف إلى ذلك ما نجده من حس لغوى عند رشى ، وبراعة فى الأسلوب الأدبى وذلك فى إشارته للصيغة الطلبية فى قوله : خذ حيث يشرحها على أنها تعنى صيغة طلب (١) .

وهكذا نجد أن رشى فى تفسيره للأسفار الخمسة وخاصة تلك الأجزاء التى تحتوى نصوصاً تشريعية تمس جوهر العقيدة اليهودية سواء كانت هذه النصوص أوامر ووصايا ، فهو فى كلتا الحالتين قد بنى تفسيره وشرحه على ما توفر لديه من الأقوال التلمودية والمدراشية ، غير قادر عن الابتعاد عما يحتويه هذا التلمود من شرح وتقنين وأحكام لهذه الأوامر والوصايا وسواء كان هذا الشرح متضمناً لبعض القصص الأسطورى الذى يزخر به التلمود أم لا ، وذلك حسب ما تمليه الفقرة المفسرة نفسها طبقاً للمعنى العام . ويمكن الوقوف على أمثلة كثيرة فى تفسير رشى وخاصة للأجزاء التشريعية حيث كان يمزج التامود بالتوراة أو بمعنى آخر يضمن شروحة ما جاء فى تفسيره لفقرة : اللاويين (٢) حيث يتضح اعتماده فى استنباط حكم الزانى والزانية على ما جاء فى التلمود إذ يشرح هذه الفقرة بقوله : « ورجل : استثناء للصغير . . . » (٣) فرشى عند استنباطه لحكم الزانى فى هذا النص قد اعتمد على ما جاء فى قدوشين١٩ ، وسنهدرين٥٢ فى هذا الشأن ، ومن تفسيره

---

(١) مقرأوت جدولوت ، والمعنى: ليست Nā إلا أسلوب طلبى حيث يقول الله لإبراهيم إنى أطلب منك الامتثال لهذا الامتحان . (٢) لاويين ٢٠ : ١٠

(٣) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .والمعنى : ورجل : استثناء الصغير . » الذى يزنى بامرأة رجل : استثناء لامرأة الصغير ومنه نعلم أن ليس الصغير عقد ، وقد جهت العقوبة على من يزنى بزوجة رجل (يقصد المرأة المحصن) الذى يزنى بزوجة صاحبه : استثناء لزوجة العبد الغريب ومنه تعلمنا أيضاً أن ليس لها عقد . فإنه يقتل الزانى والزانية : وهكذا كل عقوبة وردت فى التوراة مبهمة ليست سوى عقوبة الموت خنقاً .

المتضمن علمنا حكم عقوبة الزنى ، وعلى من تحق هذه العقوبة ، ونوعها .

وهكذا يجد رشى نفسه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما جاء فى التلمود عند تفسيره للأسفار الخمسة حيث « لم يستطع تجنب التفسير التلمودى وذلك لأن هذه الأسفار الخمسة تشمل صراحة أو ضمناً كل القوانين التشريعية »[1] التى شرحت وفصلت فى أقوال أحبار التلمود [2] وإذا ما قورنت المناهج التفسيرية التى استخدمها الربانيون لتطويع المادة القانونية لظروف الحياة المعاصرة فإن معالجتهم وشرحهم للأجزاء غير القانونية من العهد القديم تمتاز بقدر كبير من الحرية والخيال فى التفسير ويستطيع المفسر بحرية كاملة أن يقدم للقارئ عدداً من التفسيرات للفقرة الواحدة . معطياً بهذا صورة للحبر الربانى ، بأن العهد القديم يمتلك الكثير من المعانى طالما أن الفقرة ليست فقرة قانونية تشريعية ، وفى رأى مدرسة الحبر إسماعيل قد فهمت فقرة أرميا ٢٣ : ٢٩ على أنها تعنى كما أن الصخرة قد تفتتت إلى أجزاء كثيرة . كذلك أيضاً الفقرة الواحدة قد توحى بمعانى كثيرة » [3] .

وعلى الرغم مما يبدو من الارتباط الشديد بين رشى المفسر وبين المأثور من القول فى التلمود وبصفة خاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية والقانونية التى تمس الديانة وتنظم الحياة الاجتماعية لليهود ، إلا أن رشى مع هذا لم يكن لينس منهجه المفضل فى التفسير وهو منهج البشاط ، مع أنه كان قليلا ما يشذ عن هذه القاعدة ، فقد لا يعطى التفسير التشريعى

---

(١) Liber : Rashi p. 122.

(٢) انظر تفسير رشى للوصايا العشر فى سفر الخروج ٢٠ ، وقانون العين بالعين فى الخروج ٢١ : ٢٣ ، ٢٤ وما أورده فى ذلك بأن الهدف ليس التطبيق الحرفى للنص ، وإلا فماذا يمكن إذا كان المعتدى أعور العين إذ لو طبق الحكم عليه حرفياً لأصبح أعمى وفى هذا إجحاف وظلم له ، وانظر أيضاً تفسيره للعدد ٣٥ : ٣١

(٣) The Interpreter Dictionary p. 447.

المعنى الحرفى البسيط فى الفقرة عند رشى [1] ، ومع هذا فقد كان فى حالات أخرى يفسر النص بما يخالف القانون اليهودى ولو أن ذلك أيضاً يبدو نادراً فى تفسيره [2] « ففى رفضه للتفسير التشريعى فى الخروج ٢٣ : ٢ يقول : هناك تفسيرات هلاخية لهذه الفقرة كما فسرها حكماء إسرائيل إلا أن التفسير غير مناسب لها » .

لماذا حرص رشى على تضمين التلمود تفسيره التوراة ؟

فى الفصول السابقة عند الحديث عن منهج رشى فى التفسير علمنا أنه كان ينتهج منهج السلف بالرجوع إلى المأثور من القول ، مضمناً هــذا المأثور تفسيره لنصوص التوراة ، وعلمنا كذلك أن طبيعة الأسفار الخمسة لموسى عليه السلام يغلب عليها الطبيعة التشريعية تحتاج عند تفسيرها الإلمام بما أقره الأحبار من أمور تشريعية ضمها التلمود ضمن ما يحتوى عليه ، وفى كل هذا لم يكن رشى يمكنه الابتعاد عند تفسيره العهد القديم عن محتويات التلمود والمدراشيم نظراً لطبيعة الاتفاق فى المحتوى بين النصين التوراة والتلمود .

وعلى الرغم من كل هذا ، فمن الواضح أن رشى كرجل دين ، وواعظ ربانى شديد التمسك بأصول دينه كان له هدف آخر من العودة إلى التلمود والحرص على أن يذكره حيثما وجد المناسبة لذكره . هذا الهدف الذى كان يسعى إليه رشى هو فى الواقع هدف مزدوج : الأول هدف داخلى موجه أصلا إلى الطوائف اليهودية بفرقها المختلفة . والثانى هدف خارجى يتعلق بالعلاقة بين الطوائف اليهودية وبين المجتمع الخارجى الذى يعيشون فيه ،

(١) انظر تفسيره للخروج ١٦ : ٢٩ ، ٢٢ : ١٨ (٢) انظر تفسيره للاويين ١٣ : ٦ .

وهو على ما نعلم مجتمع مسيحى فى فرنسا والدول الأوروبية له مع اليهود وقفات لا ينساها كل منهم . ويمكن إجمال الحديث عن هذين الهدفين فيما يلى :

أولا : الهدف الداخلى :

لقد نشأ رشى وتربى فى أحضان المدرسة الربانية لليهود التى تؤمن بالتراث الدينى كله ، سواء فى ذلك التوراة المكتوبة الممثلة فى أسفار موسى الخمسة وغيرها أو التوراة الشفوية الممثلة فى المشنا وما تبع ذلك من الجمارا ومنهما معاً تكون التلمودين البابلى والأرشليمى . ولم يكن لدى المدرسة الربانية أدنى شك فى قدسية أى من التوراة والتلمود . بل غالى بعض اليهود فى جعل التلمود فى المرتبة الأولى فى القدسية قبل التوراة . ولقد آمن رشى بما جاء فى التلمودين البابلى والأورشليمى على الرغم من أن هناك من يقول « بأن التلمود الأورشليمى لم يعرف فى فرنسا فى الأيام الأولى ، وأن الحبر شلومو يصحاق (رشى) لم يره ولكنه ترجم بعضاً من أحاديثه مما وجدها فى كتب أخرى » (١) .

وعلى أى حال سواء كان هذا التلمود الأورشليمى موجوداً فى فرنسا فى بداية عصر رشى أو غير موجود فالمهم أن التلمود البابلى كان موجوداً لديه . وأن هذا التلمود مع التوراة يكونان بالنسبة لرشى عمد الديانة اليهودية ، وعلى الإثنين معا تقوم أسس الإيمان بهذه الديانة بكل ما تحتويها من شرائع وقوانين ومعاملات وتنظيم للحياة الاجتماعية بكل أبعادها ، ومن هنا أيضاً كان حرص رشى الشديد على أن يفسر ويشرح بنفسه كلا من التوراة والتلمود وانتهج رشى فى سبيل ذلك أسلوباً شيقاً

(١) اوتسر يسرائيل ، جـ ١٠ ص ٢٦٥

متطوراً ، متأثراً فى ذلك بما كان يدور حوله من مدارس فكرية ودينية أخرى ، كما اعتاد على أى منهما عند تفسيره للآخر ، وكما ضمن أقوال التلمود عند تفسيره للتوراة فقدة فعل العكس مع التلمود ، ولعل ذلك يعطينا دلالة أخرى وهى أنه « يحتمل أنه كان يكتبهما فى نفس الوقت بالتبادل ، وأنه بينما كان يتبع فى تفسيره للعهد القديم الترتيب الذى كانت عليه أسفاره ، فإننا نجده لا يتبع نفس الشىء للتلمود إذ يبدو أنه كان يختار الموضوع لا بحسب الترتيب الذى يتم به مناقشته ودراسته حيث كان يبدأ موضوعاً جديداً مع أول كل شهر »[(١)] وهو فى هذا الأسلوب يبدو متأثراً إلى حد كبير بأسلوب ومنهج المدارس التفسيرية فى الشرق فى العصر الجاءونى إذ كانوا ينتهجون نفس الأسلوب فى تعليم وشرح التلمود وهو ما كان يسمى عندهم « باجتماع الكلة » الذى كان يعقد مرتان فى العام لمناقشة ودراسة موضوع معين من التلمود سبق تعيينه وتحديده فى نهاية الاجتماع السابق[(٢)] .

ودفع حب رشى لنص التوراة والتلمود على أن يحرص على مزج كل منهما بالآخر فى تفسيره لكليهما بهدف الرد على أولئك المفكرين المعارضين للتقليد المروى ، ونقصد بهم طائفة القرائين . ومن هنا تمسك رشى بأن يمزج الكتابين بعضهما ببعض محاولا أن يجعلهما يبدوان فى وحدة واحدة ، وديمومة واحدة ، وأن ليس هناك فارق بين محتوى النصين ، وأن كلا منهما مكمل للآخر بحيث يسيران فى اتفاق وتناسق ، وأن هؤلاء المنكرين قدسية التلمود الداعين إلى نبذ تعاليمه وما جاء به هؤلاء لم يكونوا بالنسبة لرشى يسلكون الطريق السوى ، ولعل إنكار القرائين للمأثور الشفوى

(١) The Judaic Heritage p. 147.

(٢) انظر مدرسة الجامونيم .

عند اليهود « شبيهاً بما كان ينادى به بعض الشيعة فى الإسلام من نبذ السنة النبوية ، واتباع ما جاء به القرآن وحده ، وما يطالب به البروتستانت من نبذ التقاليد الكاثوليكية والعودة إلى الأناجيل » (١) .

ويبدو أن فكرة المزج بين التوراة والتلمود فى التفسير بهدف إظهارهما فى اتفاق تام فى محتواهما الدينى قد جاءت رشى أيضاً نتيجة ما أثر من الآثار الإسلامية فى منهجه ، إذا ما علمنا أن التفسير الإسلامى قد قام فى بدايته معتمداً على الأحاديث النبوية الشريفة بوصفها أوثق المصادر المفسرة وأقربها لما جاء به النص القرآنى حتى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى المسلمين مخاطباً إياهم فى حجة الوداع مؤكداً على ذلك : لقد تركت فيكمْ ما إنْ تمسَّكتُمْ بهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِى أبدا ، كتاب الله وسنة رسوله » . فالكتاب والسنة النبوية هما الركيزتين الأساسيتين اللتين قام عليهما الإسلام وبالإيمان بهما وبما جاء فيهما يكتمل إيمان البشر .

وكما اعتمد المفسرون بالأثر فى الإسلام على الربط بين ما جاء فى القرآن الكريم والحديث ، حاول رشى أيضاً أن يعمق المفهوم الدينى عند اليهود باعتماده على ما جاء فى التلمود والربط بينه وبين نص التوراة ، وفى هذا رد منه على أولئك الذين يرفضون هذا التلمود وينكرون ما جاء فيه ، ويتمسكون فقط بالنص التوراتى ، ولا يعيرون المرويات الحبرية مهما جاء فيها أهمية . ويظهر هذا الربط عنده فيما كان يضمنه تفسيره

---

(١) قصة الحضارة جـ ١٣ ص ٤٣ . ويبدو أن الشيعة المسلمين لم تكن الفرقة الإسلامية الوحيدة التى تأثر بها القراءون عندما أنكروا المرويات الحبرية ودعوا إلى عدم الأخذ بها ، فقد تأثروا كذلك بالمعتزلة عندما قالوا أن بعث الأجسام وما جاء فى العهد القديم من أوصاف جسمانية وتشبيهات لذات الله سبحانه وتعالى يجب أن تؤخذ على سبيل المجاز ، كما أنهم يتفقون فى ذلك أيضاً مع ما نادى به سعديا الفيومى المعاصر لعنان مؤسس القرائية .

(رشى)

لنص التوراة ما يجده مناسباً من أقوال أحبار التلمود سواء كانت هذه الأقوال بنصها أو بأسلوبه نفسه (١) دون أن يذكر مصادره فى أغلب الأحيان . ولعل ذلك يفسر لنا السبب فى اختلاف نسخ تفسير رشى الموجودة بين أيدينا ، إذ نلاحظ أن بعض النسخ توجد فيها إشارة واضحة إلى المصدر الذى اقتبس منه رشى ، وبعضها الآخر يخلو من مثل هذه الإشارات والنسخة الأخيرة ربما هى أقرب إلى النسخ الخطية لرشى نفسه أما النسخ التى توجد فيها هذه الإشارات إلى المصادر فقد تم بحثها وإرجاع الأقوال فيها إلى مصادرها الأصلية سواء كانت من التلمود والمدراشيم ، بل نجد أحياناً تعليقات فى جمل اعتراضية تبدو من عمل الناشر وليست من عمل رشى (٢) فى تفسيره لفقرة العدد (٣) نجد النسخة التى رجعت إليها تشير أولا إلى مصدر التفسير عند رشى وهو السفرى ثم بعد ذلك نجد الناشر أو محقق النص يقطع سياق التفسير ويبدى ملاحظة من عنده كما هو واضح فيقول : « وجهاً لوجه : فما إلى فم « سفرى) تحدثت معه . . . إلخ » (٤) فيلاحظ هنا أنه بعد أن ابتدأ رشى تفسيره بقوله « قلت له » نجد ملاحظة الناشر الباحث الطويلة تقطع سياق التفسير إلى أن ينتهى مما يريد أن يقول ثم يعود السياق مرة أخرى .

---

(١) انظر تفسير رشى للخروج ١٩ : ١٨ ، ١٥ : ١٨ ، ٣١ : ١٧ . وأشعيا ٦٣ : ١ ، والمزمور ٢٣ (٢) تفسير رشى للاويين ٥ : ٢١ (٣) عدد ٥ : ٢١

(٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى ، والمعنى : وجهاً لوجه : فما إلى فم (سفرى) تكلمت معه (واضطر إلى هذا التفسير الذى هو حسب « اليشاط » إذ أن فماً إلى فم قد ذكر للثناء ، وإذا كان الأمر كذلك يكون فماً إلى فم حقيقة على حد تفسيره البسيط ، وهذا غير ممكن حيث كتب يتحدث إليه (عدد ٧ : ٨٩) وانظر هناك رشى . غير أن تفسير فماً إلى فم تحدثت معه . . . وفماً إلى فم ليس كذلك بالضرورة ولكنه أراد أن يقول بوضوح ، والأمر بحاجة إلى الدقة) أن يعتزل هذه المرأة . وهكذا قلت له فى سيناء . . الخ ، يلاحظ هنا الملاحظة الطويلة التى اعترض بها الناشر تفسير رشى .

وكما سبق أن ذكرت من أن التلمود يعتبر بالنسبة لليهود مصدراً هاما مع المدراشيم فى تفسير وتوضيح النص التوراتى ، لذلك نجد رشى يستخدم التلمود والمدراش بقصد توضيح النصوص وتتابعها وإظهار وحدة الهدف بينها « وفى الجانب الآخر استخدم نصوص الكتاب المقدس فى تفسيره للتلمود ليدعم مضمون المسيختات » (١) وذلك بهدف الربط وإيجاد الصلة المتينة بين النصين .

ثانياً : الهدف الخارجى :

من الثابت تاريخياً أنه بينما كان اليهود فى بلاد الشرق ينعمون بالهدوء والتسامح الدينى والاجتماعى كان اليهود فى مختلف البلدان الأوروبية يمرون بفترات من القلق على حياتهم ومستقبلهم وعقيدتهم نتيجة لما كان يسود المجتمعات المسيحية من توجس وريبة فى كل ما هو يهودى أو ينتمى إلى اليهودية ، ولعل مرد هذا التوجس يرجع فى عقيدة المسيحيين إلى جذور قديمة توارثتها أجيالهم التى أشربت اعتقاداً راسخاً أن أيدى اليهود كانت وراء صلب السيد المسيح عليه السلام ، وأنهم المسئولون أولا وأخيراً عن ذلك ، أضف إلى هذا جانب آخر وهو ما عرف عن اليهود من المنافسة الاقتصادية والطرق المعوجة التى يسلكونها فى سبيل السيطرة الاقتصادية فى البلاد التى يعيشون فيها ، الأمر الذى جعل هذه الأحقاد الاقتصادية والدينية تتأصل فى الصدور « فأصبح كل ما هو يهودى بغيضاً لبعض المسيحيين ، وكل ما هو مسيحى بغيضاً لبعض اليهود فأخذ المسيحيون يعيبون على اليهود عزلتهم . . . وبدت ملامح اليهود ولغتهم وآدابهم وأطعمتهم ، وشعائرهم ، بدت هذه كلها فى أعين المسيحيين غريبة

(١) Rashi and the chistain Scholar p. 41.

كريهة . . . ولم تكن الشريعة اليهودية تبيح لليهود أن يأكلوا طعاماً مسته يد غير يهودية » (١) .

وكان اضطهاد اليهود بقوة فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى لا يسير بنظام ثابت ، أو بصورة منتظمة وإنما اختلفت أساليبه من موطن إلى آخر . واستمر الوضع على هذا المنوال يتأرجح تارة بين الاضطهاد والعنف وتارة أخرى بين التسامح واللين ، وإن كانت الدعوة إلى الاضطهاد وإجبار اليهود على التحول إلى النصرانية هى السمة الغالبة فى العصور الوسطى . فلما دعى البابا اربان الثانى إلى الحرب الصليبية الأولى عام ١٠٩٥ أحس بعض المسيحيين بشىء من الراحة ، واعتقد الكثير منهم أن ذلك بمثابة دعوة مفتوحة لهم بأن يتخلصوا أولا من اليهود فى أوروبا قبل أن يخرجوا لحربهم المقدسة لتحرير أورشليم ولذلك حتى لا يفاجأوا بنكسة من الخلف ، وأعلن جودفرى البويونى قائد الحملة الصليبية أنه سيثأر أولا لدماء المسيح من اليهود ولن يترك واحداً منهم حياً ، واشتعلت نيران الحقد عند المسيحيين ضد اليهود ، حتى أصبح الأمر وكأن هذه الحملة موجهة أصلا إلى هؤلاء اليهود .

وفى هذا الجو الملبد بغيوم الانتقام من اليهود لعبت فرنسا دوراً هاماً فى هذه الحملة الصليبية ، فمنها خرجت الشرارة الأولى التى أشعلت الغرب كله ، كما أنها قد أمدت الحملة بأكبر قدر من الفرق العسكرية « وألقى الشعب بنفسه على المجتمعات اليهودية فى تريفرز ، وسبير ، وورمس ، ومينز ، وكلون وقتلوا كل من رفض التحول إلى المسيحية » (٢) وعمت هذه الحملة الضارية ولقد « تسببت الحرب الصليبية الأولى فى

(١) قصة الحضارة ج ١٤ ص ٨٢

(١) Liber: Rashi p. 66.

تشتيت واضطهاد العديد من اليهود واضطر بعضهم إلى التحول إلى المسيحية علناً ، واعتناق اليهودية سراً » [1] وذلك طلباً للنجاة من القتل .

عاش رشى وشاهد بنفسه تلك السيوف المسلطة على أعناق هؤلاء اليهود فى مواطن كثيرة ، وأحس بالأسى والألم من أجلهم ، وتفاعل بشدة مع هذه الأحداث . ويبدو أنه قام بدور ما فى سبيل التخفيف عن إخوانه فى العقيدة يدل على ذلك ما أثير حوله من أساطير شعبية حول تنبؤه بفشل هذه الحملة ، وتقول هذه الأسطورة أن جودفرى قائد الحملة الصليبية « استدعى رشى ليتنبأ له عن نتيجة حملته إلى بيت المقدس ، وعندما لم يأت رشى ذهب القائد الصليبى إليه ، ويختفى رشى خوفاً من غضب الصليبى ، ولم يظهر إلا بعد أن اطمأن إلى حسن نوايا القائد الصليبى ويقص القائد الصليبى خطته كلها بكل تفاصيلها على رشى ، ويطلب رأيه ، ويرد رشى قائلا أن النصر أكيد إلا أن حكم جود فرى على المدينة المقدسة لن يدوم أكثر من ثلاثة أيام ثم يحدث بعدها أن يستأصل جيشه ، ويعود جودفرى مع قلة من جنوده وثلاثة من الفرسان . وغضب جود فرى لهذه النبوءة قائلا : احذر أيها اليهودى إذا لم تتحقق نبوءتك فالموت مصيرك ومصير شعبك حتى لو عدت ومعى أربعة فرسان وليس ثلاثة . وتحققت نبوءة رشى بكل تفاصيلها ، فيما عدا شيء واحد هو أن القائد عاد ومعه أربعة من فرسانه ، وتوقع رشى وجموع اليهود أن يصب القائد غضبه على رشى واليهود ، ولكن حدث عند دخوله المدينة أن سقط حجر على أحد الفرسان فمات وتبقى ثلاثة كما تنبأ رشى وهنا يقتنع القائد الصليبى بصدق رشى . . . وعلى غير ما يتوقع الجميع يقوم القائد

---

(١) The Judaic Heritage p. 149.

بزيارة رشي اعترافاً بقدره ، إلا أن هذا لم يتم إذ مات رشي فى نفس الوقت » (١) وتلك أسطورة لعب فيها الخيال واختلط مع الحقيقة ، إذ أن التاريخ يؤكد أن القائد الصليبي لم يعد بل مات فى القدس قبل موت رشي بخمس سنوات ، وهى إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى الذعر الذى عاش فيه اليهود فى هذه الفترة ، ومدى ما عاناه مفكروهم من هذه الأحداث ، وحاول رشي قدر جهده أن يخفف على اليهود وقع هذا الاضطهاد ، ودعى إلى التسامح سواء مع المسيحيين أو مع اليهود الذين أجبروا على التحول عن اليهودية ، لأنهم ما فعلوا ذلك طواعية وأعلن « أن على المجتمع اليهودى أن يقبل هؤلاء الذين اعتنقوا المسيحية . . . وأن يرحب بهم بين صفوفه وأن لا يعترض لهم أحد بما يمس أحاسيسهم »(٢) أو معتقداتهم إذ لا ذنب لهم فيما أرغموا عليه ، ولا يجب أن يؤخذوا بما اضطرهم إليه غيرهم .

ذلك كان الجانب السياسى والاجتماعى لليهود فى عصر رشى ، وإلى جانب هذا كان هناك جانب فكرى وعقائدى أحسه رشى فى تلك التفاسير المسيحية لنصوص العهد القديم . هذه التفاسير التى كان يقوم بها المسيحيون لخدمة العقيدة المسيحية ، ولتعميق المفهوم الدينى المسيحى ، ولذلك كانوا يستخدمون الإشارات الواردة فى النصوص التوراتية ، كإشارات تنبئ المسيح ، ولم يكن رشى يجهل هذه التفاسير على الرغم من عدم معرفته بمقدم باللاتينية التى كان يستخدمها المسيحيون فى التفسير ، ولم يكن رشى يلجأ إلى الهجوم على هؤلاء المسيحيين ، وإنما فقط « يوضح أن

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٤

(٢) The Judaic Heritage p. 159.

أية فترة استخدمتها المسيحية لأغراضها لها معنى مختلف تماماً ، وتطبيق مختلف » (١) .

ولا شك أن حالة القرب الوثيق التي كان يعيش فيها اليهود جنباً إلى جنب مع المسيحيين فى ترويز موطن رشى قد مكنته من أن يقيم معهم محاورات ومناقشات ، وعرف منهم كيف ينظرون إلى نصوص العهد القديم وما تحتويه ، والاتجاهات التى تسود تفاسيرهم ، وبصفة خاصة تفاسيرهم لتلك النصوص التى تحتوى إشارات يستغلونها لصالحهم مثل المزامير وأشعيا فى الإصحاح التاسع منه حيث يقول فى الفقرة السادسة : « لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه . . . » فقد شرح مفسروا المسيحية هذا النص على أنه إعلان عن مولد المسيح عليه السلام » (٢) أما رشى فإنه لا يسلم بهذا التفسير ولا يهاجمه فى نفس الوقت مع أنه يتفق مع ما جاء عن أحبار التلمود (٣) وإنما يعلن أن هذه الإشارة إلى الولد فى الفقرة « ليست سوى تأكيد لمولد الطفل حزقيال الذى سيصبح واحداً من حكام اليهود المشهورين » (٤) فلم يكن من الصعب على رشى الرد على العقائد المسيحية ، وما يضمنوها من شروح وتفاسير ، فقد عرف جيداً أن الكنيسة قد غيرت مضمون المزامير إلى تنبؤات فى صالح المسيحية مما اضطر المفسرون اليهود إلى شرح هذه المزامير بالإشارة إلى إعلان زمن الخلاص وفسروها على أنها دلالات إلى أحداث تاريخية حتى لا يتعرضوا للنقد ، وقد تبع رشى هذا الاتجاه ، ولذلك يعتبر تفسيره للمزامير تفسيراً

(١) Liber: Rashi p. 119.

(٢) Rashi and the Christian Scholar p. 55.

(٣) يقصد الحاخامون هنا بالمسيح ، المسيح المخلص الذى ينتظرونه للخلاص .

(٤) Rashi and the Christian Scholar p. 55.

مرضياً من الوجهة العلمية ، فيقول مثلا : « يطبق أحبارنا هذه الفقرة على المسيح المخلص ، ولكن لكى نرد على الطائفيين المسيحيين نجد من الأفضل تطبيقها على داود » (١) .

ويبدو أن أقوى مثل يدل على التفاعل التام والإلمام الكبير بكل ما يجرى فى بيئة رشى من أمور يتمثل فى شرحه وتفسيره للمزمور ٩٨ : ٨ والذى يبدو فى تفسيره المسيحى تحدى المفسر لليهود وتندره بهم بقوله : « فلتصفق الأنهار بالأيادى ، ولتسأل اليهود الذين يفهمونه حرفياً ، هل للأنهار أيادى ، وهل للأنهار أصوات . . . ويستمر فى هذه الأسئلة الإنكارية إلى أن يصل المفسر إلى أن يعلن أن الأنهار هم القديسون أو الأنبياء الذين يذيعون مقدم المسيح » (٢) وهناك العديد من هذه الأمثلة التى توضح اطلاع رشى على ما يدور حوله من الفكر والثقافة المسيحية وإشارته إلى ذلك فى تفاسيره (٣) ، وكان يشير إلى المفسرين المسيحيين ويطلق عليهم مينيم .

فإذا أضفنا هذه الحساسية من رشى تجاه التفاسير المسيحية ، وخطر تسربها بين اليهود والخوف من تأثرهم بها وخاصة أن منهم من ارتد عن يهوديته واعتنق المسيحية سواء كرهاً أو طواعية ، مما جعل الباحثين يقررون « أن رشى قد أراد أن يحمى اليهود الذين كانوا يعيشون فى عصره ، ويحصنهم ضد التفاسير التى يقدمها رجال الكنيسة » (٤) إذا

(١) Liber: Rashipp. 119—120.

(٢) Shereshevisky, EZRA: Rashi's and christian Interpretation. p. 5 J.Q.R. Vol. LXI. July 1970.

(٣) انظر تفسيره للمزمور الثامن ، والمزمور ٢١ : ٢ ، وأشعيا ٥٢ : ١٣ ، ٥٣ : ١٢ وغيرها من فقرات العهد القديم وكيف كان يختلف المسيحيون فى إرجاع الإشارة فى هذه الفقرات إلى المسيح عليه السلام طبقاً لما يفسر به المسيحيون وأن الإشارة هنا كان يقصد بها إسرائيل ومستقبلها (انظر رشى والمفسرون المسيحيين ص ٥٣) .

(٤) Shereshevisky,: Rashi's and Christian Interpretation p. 2.

أضفنا ذلك إلى ما كان يحدث مسبقاً من اتجاه مسيحى عام نحو اضطهاد اليهود ظناً منهم أنهم المتسببون فى مقتل المسيح علاوة على أسباب أخرى أملتها ظروف العصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية إذا جمعنا كل هذه العوامل أمكن القول أن رشى قد بذل جهده أن يجنب أبناء جنسه ودينه نكبات كثيرة . وكان أسلوبه فى ذلك هو أسلوب العالم المفكر ، أسلوب رجل الدين الذى يخاطب رجال الدين المسيحى ، لأنه شعر بأنه إذا أقنع هؤلاء فقد تمكن من إقناع بقية الطائفة ، ولعلمه بما كان يقول به مفكرو المسيحية فى عصره من الاطلاع على كل ما يكتب أو يثار حول العهد القديم ، فقد لجأ إلى نفس الأسلوب الذى اتبعوه ، فأخذ يمزج بين التوراة والتلمود فى تفسيره فهو يعلم جيداً إيمان المسيحيين بالتوراة ، وموقفهم من التلمود ، إذ كانوا يعتبرون ما جاء فيه من أقوال طعن فى عقيدتهم وتنديد بالمسيح عليه السلام ، فأخذ رشى يعمل على إزالة هذه الحساسية المسيحية تجاه التلمود ، فى محاولة لتحسين علاقة اليهود بجيرانهم ، وفتح سبل التفاهم مع المسيحيين ، وتجنب الاتجاهات المعادية ، ولقد كان كارهاً للتطرف فى أى شىء واعترض على هؤلاء الذين فرضوا على أنفسهم تشدداً وقيوداً كثيرة بسبب مغالاتهم وتعصبهم » (١) .

ومن هنا يمكن القول بأن تفسير رشى للعهد القديم ، واعتماده فى هذا التفسير على المأثور من أقوال السلف من أحبار التلمود ، أو من المدراشيم المختلفة ، وتضمين هذه الأقوال لتفاسيره أو الإشارة إليها ، مازجاً إياها بالنصوص التوراتية ، دون تفرقة فى المحتوى والمضمون إلا فيما ندر ، وبما يتفق مع المنهج الذى يتميز به . هذا المزج بين النصين وما كان وراء

(١) The Judaic Heritage p. 160.

ذلت من أهداف يسعى رشى إلى تحقيقها من وراء ذلك ، هذا المزج يبرز لنا ملامح عامة يمكن إدراكها من تفسيره ونجملها فيما يلى :

أولا : إن ما قام به رشى من مزج بين التلمود والتوراة يدل كما ذكرت عن حرص شديد من جانب رشى على النص والتراث المتوارث وإن يظل كل منهما جنباً إلى جنب ، وأنه لا تناقض بين محتوى النصين ، وفى ذلك رد مقنع على أولئك الذين ينكرون قيمة التراث ، ولا يؤمنون بما يحتويه ، على الرغم من أن تلك قضية قد سبق لليهود بحثها ومعالجتها قبل رشى بكثير ، إلا أن الأسلوب الذى اتبعه رشى فى معالجتها يختلف عن الأساليب السابقة التى كانت غالباً ما تأخذ مظهر التنافس والاختلاف بين يهود فرقتى الربانيين والقرائين . وتلك ميزة من مميزات رشى ، فهو على الرغم من بعده عن مدارس العراق وفلسطين يعتبر جاءوناً ومفتياً ، وهنا يمكن أن تحدث قفزة فى الزمان والمكان ونعتبره استمراراً لسعديا الفيومى ، فسعديا كرد فعل لمعاصريه القرائين الذين كانوا لا يؤمنون بالتلمود قد دافع عن التلمود ووضعه فى ثنايا تفاسيره للتوراة . وجاء رشى بعده وأدرك أن التلمود وحده صعب على المتدين العادى ، وربما كذلك العهد القديم فحاول المزج بينهما مع التبسيط حتى يستقر فى نفس قارئه المؤمن أن هناك اتفاقاً تاماً بين الشريعة المكتوبة ، والشريعة الشفوية .

ثانياً : أنه فى النصوص الكثيرة التى استخدم فيها التلمود ، ورد فيها بأسلوب هادئ هادف لا افتعال فيه على ما جاء فى التفاسير المسيحية من إشارات اعتبرها المسيحيون دلائل تشير إلى مولد السيد المسيح ، وعلى الرغم مما كان يشعر به رشى والطوائف اليهودية قاطبة فى البلاد المسيحية من ظلم . واضطهاد بلغ ذروته فى الحروب الصليبية ، الأمر الذى دفع

ببعض اليهود إلى الارتداد عن يهوديتهم إما كرهاً أو هرباً من التعذيب أو الاضطهاد ، رغم كل ذلك فقد هدف رشى إلى الدفاع عن التراث الدينى اليهودى وما وجهه إليه المسيحيون من اتهامات وذلك عن طريق مزج هذا التراث بالتوراة التى يؤمن بها المسيحيون أيضاً . أضف إلى ذلك أن تصدى رشى لهذه التفاسير المسيحية يعطينا مؤشراً يوضح أن رشى أولا لم يكن بعيداً عن التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة له حتى ولو كانت خارج نطاق الفكر الدينى اليهودى ، فما كانت تلك التفاسير تتعلق بأصل من أصول الديانة اليهودية ، وثانياً أن رشى لابد وأنه كان يعرف اللغة اللاتينية التى كانت لغة التفاسير المسيحية فى العصور الوسطى على الرغم من أن بعض الباحثين لا يعترف بمعرفته لهذه اللغة أو على الأقل يشكك فيها .

ثالثاً : إن منهج رشى فى التفسير للتوراة قد يختلف عن منهجه فى تفسير التلمود ، وأن السمة الواضحة فى تفسيره لكلا النصين أنه كما كان يستخدم التلمود فى تفسير التوراة ، كذلك كان يستخدم التوراة فى تفسيره للتلمود مع الفارق فى الدافع لاستخدام النصين إذ أن استخدامه للتلمود يعتبر استخداماً مقيداً فى معظمه بما يحتويه النص من قوانين وشرائع وجد نفسه مضطراً إلى استخدامها لحاجة النص التوراتى إلى ذلك ، كما أنه لم يكن يمتلك الحرية الكافية للتصرف فى النص التوراتى حيث يعتبره كلام الله وله قدسيته لديه ولدى جميع اليهود ولا يجوز مساس ولو جزئية بسيطة منه ، أما التلمود فهو نتاج المدارس التلمودية المختلفة فى الشرق ممثلة فى مدارس بابل وفلسطين ولهذا فهو لم يشعر بحرج فى تنقيحه ومراجعته إذ « كان النص باللغة الآرامية التى كانت لساناً ميتاً فى هذا الوقت ، ولم تكن هناك علامات للنطق أو علامات للنطق لبداية النص

أو نهايته ، وكانت اللغة غامضة إلى حد كبير ، كما أن الكثير من العادات والآراء المدونة قد أصبحت منسية » (١) وقد استطاع رشى أن يتغلب على هذه الصعاب ، إذ أشار إلى القراءات الخاطئة ، وإلى أخطاء النساخ ، وتعرف على مواطن الحذف والإضافة ، وقارن بين النسخ المختلفة ، إلى أن اكتملت لديه نسخة صحيحة وعندئذ « بدأ فى شرح كل لفظة فى دقة ، ملخصاً المناقشة فى النهاية مرتباً للأفكار حسب درجة صعوبتها ، ، ووضع حلولا للمواضع التى يظهر فيها التناقض . بل رد على تساؤلات وشكوك قد توقعها من القارئ » (٢) ولقد لاحظ كثير من الباحثين هذا الفارق فى الأسلوب التفسيرى الذى عالج به رشى تفسيره لكل من التوراة والتلمود ، وأشاروا إلى ذلك بقولهم « إن المدقق فى تفاسير رشى لكل من التلمود والتوراة يلاحظ أن تفسير رشى للتوراة يختلف فى أسلوبه ولغته عن تفسيره للتلمود ، فتفسير التوراة قريب فى أسلوبه من أسلوب المشنا ، وتفسيره للتلمود يشبه فى أسلوبه أسلوب التلمود نفسه » (٣) .

رابعاً : وبتدقيق النظر والدراسة لتفسير رشى لكلا النصين — التوراة والتلمود — وبناءاً على ما أبداه كثير من الباحثين عند مقارنتهم للتفسيرين من أن رشى كان أكثر حرية وانطلاقاً فى تفسيره للتلمود عنه فى تفسيره للتوراة (٤) عندئذ تتضح لنا ظاهرتين هامتين :

---

(١) The Judaic Heritage p. 158.

(٢) نفس المصدر .

(٣) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٢٧

(٤) وذلك بناء على الاستنتاج الذى توصلوا إليه من أن رشى كان يدرك أن نص التوراة كله كلام الله لا يجوز فيه التغيير والتبديل ، أو حتى السماح بمجرد القول بذلك ، وأنه كان يعرف أن التلمود من وضع البشر ولذلك فهو يسمح باجراء ما يراه الحبر من تغييرات أو تعديلات فى نصه .

الظاهرة الأولى : وهى أن رشى بتحرره فى معالجته لنص التلمود وما أقدم عليه من تنقيح للنص ، وبيان الصواب والخطإ فى القراءة ، وإظهار ما قد يكون هناك من أخطاء للنساخ إلى غير ذلك من الأمور التى لم يقم بها فى تفسيره لنص العهد القديم إنما ينفى ضمناً قدسية هذا النص التى ظلت أجيال اليهود على مر عصورها تضعه فى منزلة واحدة مع التوراة بل ان البعض جعل منزلة التلمود قبل التوراة ، أما رشى فإنه يهدم بذلك تلك النظرية ، فبينما نجده يحافظ ويتشدد فى المحافظة على النص التوراتى كما وصله بصورته وهيئته ولا يسمح بأى تجريح أو نقد ، وأن صوره ولفظه كما هى فى النص لم يغيرها (١) نجده قد امتدت يده وانطلقت تعمل فى نص التلمود على ما سبق ذلك وهذا يتنافى مع قدسية النص .

الظاهرة الثانية : أنه ربما تأثر بما اتبعه فقهاء المسلمين فى موقفهم من الحديث الشريف ومحتواه ، وفى جمعه وتبويبه وتخريجه وتخريج الرواة وتجريحهم أو تعديلهم ، وإبعاد بعض الأحاديث وإخراج بعض الرواة ورفع بعض الأحاديث وإضعاف بعضها إلى آخر ما قام به المحدثون . وهذا التأثر قد سبقه إليه إسحق الفاسى من مدرسة الأندلس فى اختصاره للتلمود وتنقيته من المجادلات الزائدة وتبويب النص .

* * *

(١) انظر موقف رشى من اللغة فى الفصل الأول من الباب الثانى عند تفسيره للفظة ألواح التى وردت فى نص التثنية بصورتيه فى الكتابة ورأى رشى فى هاتين الصورتين .

الفصل الثالث

تفسير رشى بالنسبة لمناهج المفسرين اليهود قبله وبعده

التفسير قبل رشى :

أثرى رشى ميدان الفكر الدينى اليهودى بما تركه من تفاسير لكل من العهد القديم والتلمود ، إلى جانب ما تركه من مصنفات دينية أخرى ملأت فراغاً كبيراً فى هذا الميدان وبصفة خاصة لدى يهود أوروبا . ولو قيس أى عمل من الأعمال التفسيرية بمدى ما تركه من أثر فى النفوس ، وما استفادت منه الأجيال اللاحقة ، فليس هناك فى هذا المجال عمل آخر يضاهى ما قام به رشى ، ولا يعيبه اعتماده على من سبقوه ، وإنما يرفع من شأنه تفوقه عليهم وتجديده لأساليبهم وتطويره لمناهجهم . وبصفة عامة فإن تقييم أى عمل تقييما علمياً سليما إنما ينبع من زاويتين :

الأولى : منهجية هذا العمل ومكانته بالنسبة لأعمال السلف السابقين .

الثانية : مكانته وما أحدثه من أثر فى معاصريه والأجيال اللاحقة به .

وإذا ما أردنا أن نطبق ذلك على أعمال رشى التفسيرية ، لوجدنا أنفسنا أمام عمل متكامل فى المنهج ، أحيا تراثاً كاد أن ينسى ، فقد سبق أن ذكروا أن حضارة الإسلام ، وانتشاره فى بلاد يقيم فيها اليهود ، وتعايش هؤلاء اليهود جنباً إلى جنب مع المسلمين قد نبه أذهان هؤلاء اليهود إلى أن ينتهجوا نهج المسلمين فى الاهتمام بدراسة القرآن الكريم شرحاً وتفسيراً ولغة ، واستنباطاً للأحكام ، ووصفاً لمحتواه الأدبى وبلاغة أسلوبه ، ونشط اليهود فى هذا الميدان الدينى نشاطاً ملحوظاً ، واستطاع القراءون برفضهم

للتلمود واعتمادهم على النص الذى ظنوا أنه منزل أن يوسعوا دائرة الشرح والتفسير فى محاولة للاستقلال والبعد عن محتويات التلمود وإن كانوا لم يستطيعوا التخلص من الأثر التلمودى فى تفاسيرهم (١) واشتهر منهم فى هذا المجال كثيرون أمثال عنان بن داود (القرن الثامن الميلادى) والنهاوندى فى القرن التاسع وسهل بن مصليح ويافث بن على وغيرهم مما كانت لهم آراء واضحة فى الأمور الدينية بصفة عامة .

وفى الجانب الآخر كان مناهضوا القرائين ، وهم فرقة الربانيين تبذل كل ما تستطيع لمقاومة ووقف نشاط القرائين ، وكان سلاحهم فى ذلك هو الإكثار من الرد عليهم ، ودحض آرائهم ، والارتقاء بدراساتهم الدينية حتى ترتفع عما كان يقوم به القراءون . وكان من أشهر من برزوا من الربانيين سعديا سعيد الفيومى ، والذى يعتبره التاريخ واضع الأساس العلمى والفكرى لليهود العرب ، والمؤسس للمدارس اليهودية المختلفة فى اللغة والتفسير والفلسفة وغيرها ، وذلك كله بفضل نشأته وتربيته فى البيئة الإسلامية السمحة المزدهرة بالعلوم والثقافة ، وتأثره الشديد بها سواء فى منهجه فى التفسير أو فى اللغة والمشكل فيها على ما مر ذكره وتبعه فى ذلك كثير من الربانيين « فقد سار صموئيل بن حفنى على منهج سعديا وإن كان يعد أكثر منه حرفية (٢) فى ترجماته على الرغم من أنه حاول تفسير صراع يعقوب مع الملاك على أنه حلم » (٣) . وكان أهم ما يميز

(١) انظر تفسير على بن سليمان القرائى لسفر التكوين ، وتضمينه الشرح بعض آراء تلمودية ، وإشارة إلى ما كان من اختلاف بين المدارس التلمودية فى التفسير كما حدث مع مدرستى هليل وشماى حول ما إذا كان الله قد خلق السموات والأرض مرة واحدة أم على مرحلتين .

(٢) يقصد المؤلف هنا أن صموئيل بن حفنى كان شديد التمسك بمنهج اليشاط على الرغم من لجوئه إلى التفاسير المجازية .

(٣) القاموس المفسر ص ٤٤٩ وانظر أيضاً واكمان الجزء الأول .

هذه المدرسة التفسيرية فى ذلك الوقت أنها كانت تنهج منهج اليشاط فى التفسير والذى يقوم على تقديم النص بشرح ألفاظه حسب معناها البسيط مع عدم إغفال مضمون الفقرة وارتباطها بمفهوم السياق العام للنص ومراعاة صرف المعنى عن ظاهره فى الفقرات التى تتعرض بالتشبيه والتجسيم لذات الله سبحانه وتعالى ، متأثرة فى ذلك بمفسرى المسلمين ، كما كانت هذه المدرسة سلفية تعتمد على المأثور من أقوال السلف السابقين .

هذه المدرسة وإن اهتمت بالنص شرحاً وتفسيراً ولغة وبياناً لما فيه من أحكام شرعية ، وقوانين عامة إلا أن منهجاً فى ذلك كله كان يقوم على الفصل بين لغة النص ، وما يحتويه من الأمور الدينية الأخرى . فعلى الرغم من أن ترجمة سعديا الفيومى لأسفار العهد القديم تعتبر من أفضل الترجمات التفسيرية للنص ، وعلى الرغم مما كان يشعر به ويلاحظه من مشاكل لغوية كثيرة فيه ، إلا أنه مع ذلك لم يضمن أيا من تفاسيره هذه شيئاً من هذه المشاكل وأفرد لها عملا لغوياً مستقلا بعيداً عن التفسير الدينى أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة وشرحها بمقارنتها باللغة العربية والآرامية ، فاعتبر بذلك واضع اللبنة الأولى فى ميدان علم فقه اللغة المقارن . وعلى أية حال فإن سعديا وعلماء مدرسة الجاءونيم التفسيرية كانوا يتميزون بتركيزهم على المسائل الدينية والشرعية فى النص ، بعيداً عن المشاكل اللغوية التى كانت غالباً ما تعالج فى أعمال مستقلة كما تتميز هذه المدرسة أيضاً بوجود مقدمات تطول أو تقصر تبعاً لمحتوى السفر ومضمونه كما يتضح ذلك فى ترجمة سعديا لأسفار العهد القديم ، إذ قدم لكل سفر بمقدمة شرح فيها منهجه وبين مضمون السفر والهدف منه ، ولعل هذه المقدمات كانت يقصد بها التعريف بالعهد القديم ومحتواه ،

لا لليهود أنفسهم وإنما لغيرهم من الشعوب الأخرى وخاصة المسلمين الذين يعيشون بينهم .

فإذا تتبعنا المدارس التفسيرية بعد ذلك فى كل من شمال أفريقيا وأسبانيا خاصة بعد ضعف مدرسة الجاءونيم وغلق مدارسها فى الشرق نهائياً عام ١٠٣٨ ميلادية ، نجد أن التفسير الدينى فى الأندلس قد نهج مهجاً يختلف عما كانت عليه مدرسة الجاءونيم ، فبينما كان هؤلاء يركزون فى تفاسيرهم على النواحى الدينية والفقهية بعيداً عن المسائل النحوية واللغوية ، نجد أن المدرسة الأسبانية قد بدأت من تلك النقطة الأخيرة حيث ركزت اهتمامها على فقه اللغة والمعاجم ودراسة بنية الكلمة وتحليل الجذور الثنائية والثلاثية والفردية منها ، كما تعرضت لتصنيف الأسماء ، وتصريف الأفعال ، وكل ذلك كمدخل رئيسى وهام لا يمكن فهم النص الدينى إلا عن طريقه ، ولذلك كانوا يفسرون فقرات النص من خلال دراسة الفقرة لغوياً وبالمقاييس السابقة . ولمعت هناك أسماء كثيرة دامت أعمالها إلى اليوم أمثال مناحم بن ساروق ، ودوناش بن ليبرط ، وحيوج ، ومروان بن جناح وغيرهم من رواد النحو العبرى والدراسات اللغوية المقارنة الذين اهتموا بلغة العهد القديم ، متأثرين أيضاً بما قام به علماء المسلمين بدراستهم للغة القرآن الكريم ، معتقدين أن أفضل السبل إلى معرفة النص هو معرفة أسرار لغته وبيان ما فيها [1] .

وإلى جانب المهتمين بدراسة النص من خلال لغته ، قامت فى الأندلس أيضاً اتجاهات أخرى فى شرح وتفسير النصوص الدينية ، هذه الاتجاهات كانت تقوم إما على فحص النص ودراسته وبيان أحداثه وتواريخه ونسبة

(١) انظر المدرسة اللغوية فى التفسير . وانظر أيضاً كتاب الأصول لمروان بن جناح .

النصوص إلى قائليها دراسة تتسم بالجرأة والاستقلال فى الرأى ، ونقد ما يحتاج إلى نقد كما فعل كل من صموئيل بن جقتيلا وإبراهيم بن عزرا ، أو دراسة تقوم على الأمور الفقهية والتشريعية فى النص ، وتلخيص القوانين والأحكام كما فعل إسحق الفاسى فى تلخيصه للتلمود على الرغم مما قوبل به من هجوم ، وإن كان عمل الفاسى فى شرح وتلخيص وتبويب التلمود يعتبر فى الواقع من قبيل تفسير التفسير إلا إذا سلمنا مع العرف اليهودى بأن التلمود نص دينى قائم بذاته له منزلة نص العهد القديم من ناحية التقديس على الرغم من الإجماع على أن محتوى التلمود ليس سوى تفسير وتقنين لمحتوى العهد القديم . ولعل ذلك يوضح لنا الفرق بين المدرسة الفقهية والمدرستين اللغوية والنقدية فى ارتباطهما بالنص ، كما أن عملية التلخيص هذه تعتبر عودة إلى النص الأصلى ولكن بأسلوب آخر .

وبالإضافة إلى المدارس التفسيرية الثلاث التى ظهرت فى الأندلس كانت هناك مدرسة رابعة تعالج النص بمنهج آخر يقوم على التوفيق بين الوحى والعقل ممثلا فيما كتبه ابن فاقودة فى مؤلفه « الدليل إلى فرائض القلوب » أو « واجبات القلوب » وهو فى جوهره كتاب أخلاق يقوم على إظهار أن الدين ليس مجرد أوامر وقوانين وأحكام ، وإنما هذه القوانين والأحكام نفسها لها جانبها الروحى إلى جانب مظهرها التشريعى فكأنه بذلك يترجم الشريعة وقوانينها الجامدة ترجمة أخلاقية ، كما يحاول أن يكشف عن الجوانب الفلسفية والروحية والأخلاقية فى النص ، وهذا المنهج الذى اتبعه ابن فاقودة قد طوره موسى بن ميمون بعد ذلك ، واستغرق فى الشرح الفلسفى للنص عندما « حاول أن يجد لتعاليم أرسطو ما يؤكدها فى العهد القديم » (١) وذلك فى مؤلفه دلالة الحائرين .

(١) The Interpreter Dictionary. p. 450.

ومن هنا يمكن القول أن تفسير النصوص الدينية اليهودية قد اتخذ عدة مناهج مختلفة تبعاً للمدارس التفسيرية فى الشرق والغرب ، والقائمين عليها فى ذلك الوقت ، وأن هذه المناهج كلها لم تجتمع فى تفسير واحد ولم تتوفر لدى مفسر واحد ، حتى كان رشى الذى عاصر بعض هؤلاء المفسرين خاصة مفسرى الأندلس ، وربما يكون قد التقى ببعضهم وان لم تكن لدينا معلومات مؤكدة عن ذلك ، وإن كان هناك ما يؤكد اطلاعه على بعض مؤلفات علماء المدرسة الأسبانية أمثال مناحم بن ساروق ودوناش ابن لبراط الذى ذكرهما كثيراً فى ثنايا تفسيره للعهد القديم ، بل نستطيع أن نؤكد أن أيا من أساتذة رشى لم ينل من الشهرة عنده مثل ما نال هذان العالمان رغم معارضته لهما أحياناً .

وإذا كنا نعتبر رشى من هذه الزاوية سلفياً اعتمد بصورة لا تقبل الشك على تفاسير من سبقوه سواء فى مدرسة الجاءونيم ممثلة فى سعديا الفيومى أو مدرسة الأندلس وخاصة اللغوية منها ممثلة فى مروان بن جناح ، إلا أن هناك ملامح خاصة فى منهج رشى فى التفسير تجعلنا نجزم أنه لم يكن مجرد ناقل لمناهج هؤلاء السلف ، ولا مجرد متأثر بما سبقه إليه المفسرون على اختلاف سبلهم فى التفسير ، بل كان مجدداً ومطوراً للمناهج السابقة من ناحية ومضيفاً إليها من ناحية أخرى » (١) . فهاتان المدرستان كانتا تؤكدان على المعنى الحرفى المنطقى للنص المعروف بمنهج اليشاط ، ولا تكاد كل منها تعترف بسواه بل وتهاجم التفسير المجازى القائم على الدراش . وعلى الرغم من أن رشى انتهج هذا المنهج فى تفسيره ، وكثيراً ما كان يؤكد اختياره له بقوله إن النص لا يخرج عن معناه البسيط (٢) وأنه

---

(١) انظر التحرر فى استخدام اللغة . (٢) انظر مقدمته لنشيد الأناشيد .

يفضل البشاط منهجاً له ، إلا أنه مع ذلك لم يهمل الدراش على الإطلاق بل مزج وجمع في تفسيره بين منهجي البشاط والدراش واستخدم المنهجين بل وجدت له أسفار كاملة كان يجد نفسه مدفوعاً إلى تفسيرها طبقاً للدراش لطبيعتها العلمانية [١] وبذلك تمكن رشي من استخدام المنهجين معاً خاصة إذا لم يتعارض الدراش مع البشاط ، وإلا اتجه إلى البشاط وفسر به « وهذا الاتحاد التام بين البشاط والدراش عند رشي هو الميزة الخاصة للمدرسة الفرنسية في التفسير » [٢] التي وضع رشي أساسها. وحتى منهج البشاط نفسه نجد أن رشي قد جدده وأضاف إليه ، فهو كمفسر ديني قد أدرك أهمية فهم النص ، وفهم معاني ألفاظه ، ولهذا فقد اعتمد في شرح كلماته على توضيح الاشتقاقات النحوية للألفاظ وبيان ما قد يكون فيها من غموض أو لبس اعتماداً على مواقع النبر إلى غير ذلك من المعالجة اللغوية للألفاظ التي عدها سعديا الفيومي بعيدة عن التفسير الديني ، وأفرد لها مؤلفات مستقلة ، كما اعتبرها مروان بن جناح وأصحاب المدرسة اللغوية أساساً نفذوا من خلاله إلى التفسير الديني ، وعالجوا بعضاً من فقرات العهد القديم من هذه الزاوية.

وكما استخدم رشي في تفسيره منهجي البشاط والدراش ومزج بينهما ، استخدم أيضاً المنهج اللغوي المقارن الذي يقوم على الاستعانة باللغات الأخرى لتوضيح معاني الألفاظ ، ولذلك فقد لجأ إلى ألفاظ فرنسية العصور الوسطى والألمانية ، وضمنها تفاسيره بهجاء عبري ، وذلك عندما يشعر أن اقتباس مثل هذه الكلمات قد يعينه على توضيح المعنى وتقريبه إلى فهم القارئ ، كما أنه يساعد في نفس الوقت على تفسير وبيان

(١) انظر تفسيره لنشيد الأناشيد ، وأستير ومقدمته على نشيد الأناشيد . وتفسيره للمزامير .
(٢) وكسمان ج ١ ص ١٨٨

ما يشكل لديه من معانى الألفاظ فى وقت لم تكن المعاجم اللغوية قد اتخذت مكانتها بعد . وإن كان سعديا الفيومى قد سبقه إلى هذا المنهج المقارن بمساعدة كل من العربية والآرامية ، وكان أدق منه فى ذلك ، إلا أنه شرحها منفصلة عن التفسير .

وبينما كان رشى يحرص على أن يسير تفسيره طبقاً لمنهجى البشاط والدراش ، مضيفاً إلى ذلك ما يقتضيه التفسير من شرح لغوى . إلا أنه لم يحاول أن يتطرق فى شرحه إلى الاتجاهين اللذين استحدثتهما المدرسة الأندلسية وهما الاتجاه النقدى ، والاتجاه الفلسفى الاخلاقى فى التفسير . ولم يكن إهمال رشى لهذين الاتجاهين وعدم التعرض لهما فى شرحه ناتجاً عن قصور فى فكر رشى وثقافته ، وإنما كان ذلك نتيجة إحساسه بقدسية النص ومنزلته عنده ، فقد سبق أن علمنا أن التوراة بالنسبة له كلام الله الذى نزله على موسى عليه السلام ، ولذلك فهو يحتفظ بهذا النص كما وصل إليه ، ولم يفكر أن يغير أو يعدل من ألفاظه ، أو حتى مجرد الإشارة إلى مواضع يجوز فيها التعديل أو التغيير فى كلمات النص مثلما « فعل مروان بن جناح الذى أعطى أكثر من مائتى مثل على المحذوفات فى النص » (١) التى ربما يكون قد حذفها الناسخ وأبدلها بألفاظ أخرى . ولذلك فالنص عند رشى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك أو يجرؤ أحد وخاصة هو على نقده ، فنصوصه كلها من عند الله . ومن هذا الاعتقاد لم يلتفت رشى إلى ما قد يكون قد وجه للكتاب من نقد بعكس ما عرف عن ابن جقتيلا وإبراهيم بن عزرا إذ أن من المعلوم أن ابن جقتيلا قد اقترح تاريخاً متأخراً لبعض المزامير ، كما شك بن عزرا فى نسبة بعض

(١) أوتسر يسرائيل (مروان بن جناح) .

الأسفار إلى موسى ، واعتبر أن سفر أيوب أسطورة فلكلورية مترجمة من لغات أخرى (١) ، كما عارض ابن عزرا كثيراً من المفسرين الذين ضمنوا تفاسيرهم شروحاً مدراشية ومجازية ، وأقاموا تفاسير خيالية حول أبسط كلمات العهد القديم ، واعتبر ذلك من الأخطاء الجسيمة التى وقع فيها هؤلاء المفسرين « ولذلك حاول ابن عزرا أن يتجنبها فى تفاسيره ، وكان هدفه من ذلك أن يجعل النص واضحاً بطريقة سهلة وطبيعية ومعقولة »(٢).

ولم ينس رشى مهمته الأساسية كمعلم ورجل دين ، ومن هذا المنطلق كان يضع تفاسيره لجماهير اليهود ويفسر لهم ما يراه غامضاً عليهم فى فقرات النص ، ولم يكن يكتب للخاصة المثقفة فقط ، بل « لعوام الأرض» حسب التعبير اليهودى ، ومن هنا أطلق على تفسيره « التفسير الشعبى » . ولم يقحم نفسه فى تعقيدات لا طائل منها « ونظراً لأنه لم يدخل التأملات الفلسفية فى عمله لم يتعرض للنقد ، وكانت شهرته أعظم من شهرة موسى بن ميمون الذى تعرض لنقد وهجوم شديدين » (٣) وربما يعطينا ذلك دلالة عن الأسباب التى دعت رشى أن يحجم عن كتابة مقدمات لتفاسيره على الرغم من أنه كتب مقدمة لنشيد الأناشيد وأخرى لزكريا . فهو لم يرغب فى أن يدخل بمقدماته هذه فى أمور قد تؤخذ عليه أو تبعده عن غايته الأصلية وهى شرح وتبسيط النص وتعليمه لجماهير اليهود فى أسلوب يمكن فهمه وإدراكه بعيداً عن أية تعقيدات فلسفية وحتى لا يدع مجالا لتسرب الشك فى نفوس الجماهير وخاصة فى تلك البلاد التى لم يكن اليهود فيها فى أمان على أرواحهم ودينهم .

---

(١) رسالة فى اللاهوت و السياسة . ترجمة دكتور حسن حنفى .

(٢) Jewish Post Biblical History. p. 105.

(٣) Liber Mourice: Rashi p. 184.

وعلى الرغم من أن رشى لم يتعرض فى دراسته لنصوص العهد القديم لأى اتجاهات فلسفية أو نقدية ، ولم يحاول أن يحمل ألفاظه معانى تجهد الذهن فى فهمها ، إلا أن كل ذلك لا يعيب منهجه فى التفسير الذى يمكن أن نقول عنه أنه منهج يتميز بالشمولية والتجديد إذا ما قيس بمناهج المفسرين قبله . فإلى جانب ما ضمنه تفسيره من اتجاهات لغوية متجددة ودينية مبسطة ، نجد أن للبيئة التى يعيش فيها نصيب فى تفسيره إذا ما اقتضى الأمر ذلك ، فلم يكن يهمل مظاهر الحياة العامة ، فوصف الأسواق ، والصفقات التجارية التى تتم فيها ، كما وصف القنوات والبحار والموانى وكان باستمرار يربط بين القديم والحديث إذا ما سنحت الفرصة لديه ، ولعل من أجمل ما وصفه السفينة وأجزاءها المختلفة مهما كبرت أو صغرت ، فنجده يصف الصارى فى السفينة بقوله : « الصارى هو العمود الطويل المستقيم الموجود فوق ظهر السفينة حيث تعلق عليه الأشرعة »(١) ثم يصف مجاديف المركب حتى دفة السفينة يصفها فى تفسيره بقوله : « ودفة السفينة عبارة عن قطعة من الخشب العريض . توضع فى نهاية السفينة فى مواجهة الصارى ، وعن طريقها يتم توجيه السفينة ويسيطر القبطان عليها »(٢) .

وهناك ميزة أخرى لم يسبقه إليها أحد من المفسرين قبله اكتسبها من تدريسه لتلاميذه ، وحرصه على أن لا يترك أحداً منهم مقعده إلا وكل ما ألقى إليه ماثل أمام عينه ، وفى سبيل إتمام ذلك كان رشى لا يدع وسيلة من وسائل الإيضاح إلا واتبعها ، حتى أنه كان يستعين أحياناً بالرسم وفى ذلك يقول وكسمان عنه « وكمدرس أدرك قيمة الفن التعليمى لوسائل

---

(١) تفسير رشى لحزقيال ٢٧ : ٦ (٢) نفس المصدر .

الإيضاح وضرب الأمثلة التى تمكنه من إظهار المعنى المطلوب مما جعل عمله أكثر وضوحاً لدى القارئ » (١) وكثير ما كان حفيده رشبام يقول عنه أن جده كان يستعين بالرسم كوسيلة من وسائل الإيضاح فى الشرح ، وأن مخطوطاته الأولى يظهر فيها ما كان يرسمه رشى من أشكال توضيحية ، وأنه كان يشرح الشىء ثم يقول مثل هذا ويشير إلى ما رسمه ، مما أضفى على تفسيره تكاملا وتجديداً وشمولية ربما تفتقد فى التفاسير السابقة عليه.

فإذا كان رشى قد طور مناهج التفسير السابقة عليه ، مضيفاً إليها ومكملا لما فيها من نقص ، ومهملا لبعض الاتجاهات النقدية والفلسفية التى كان يرى أن لا حاجة إليها وخاصة بالنسبة لجماهير اليهود الذين يهمهم الوقوف على ما يحتويه كتابهم من عظة أو أوامر . إلا أنه بالنسبة لتفسيره للتلمود وربما كان أكثر حرية ، فهو قد تلقى دراسته التلمودية فى المدرسة الألمانية التى أنشأها جرشوم بن يهودا حيث تعلم على يد تلاميذه فى كل من مينز وورمز . وفى مينز اتجه إلى عدم الاعتماد فقط على سماع الشرح بل كان يدون ما يمكن تدوينه من شروح أساتذته فى كراسات كانت تسمى « كونترز » (٢) ثم بعد ذلك كان ينقح هذه التدوينات مستعيناً بما يكون قد دونه زملاؤه وعندما عاد إلى ترويز أكمل هذه الشروح وأضاف إليها وغير ما يحتاج منها إلى تغيير .

وقد انتهج رشى فى شرحه التلمود لتلاميذه منهج مدرسة الجاءونيم وذلك فى انتقائه للمواد التى سيقوم بشرحها ، ولم يكن يتبع — كما فعل

---

(١) Waxmann. V. I. p. 192.

(٢) الكونترز وجمعها كونترزيم : عبارة عن مخطوط لما يدونه التلميذ من شروح أساتذته ، وقد أطلق هذا الاسم بصفة خاصة على المخطوطات المتعلقة بشرح وتفسير التلمود فى مدرسة جرشوم ابن يهودا فى ألمانيا .

فى العهد القديم – ترتيب أبواب الكتاب ، وإنما كان يختار موضوعاً معيناً ثم يبدأ فى شرحه للتلاميذ ، ويحثهم على تدوين ما يسمعونه منتهجاً فى ذلك أسلوب الحوار فى الشرح حيث كان « يقسم القارئ لتفاسيره إلى من يلقى السؤال ومن يجيب عليه » (١) مسهباً فى الشرح والتعليق مضيفاً مدلولات تاريخية إلى جانب وصفه لما كان يتبع من عادات وتقاليد سادت فى عصر التلمود . كما اجتهد فى تحديد بعض الأماكن الجغرافية طبقاً لمواقعها التى كانت عليه فى ذلك الوقت . ولقد ساعده فى ذلك تمكنه من محتوى العهد القديم لغة وفهماً وامتلاكه للحاسة اللغوية جعلته يسهب فى الشرح إسهاباً لم يلاحظ فى العهد القديم ، مازجاً بينه وبين التلمود بصورة مدروسة ومتقنة بهدف توحيد النصين وإظهار مابينهما من رابطة واتفاق .

رشى وجيل الإضافيين :

فإذا انتقلنا من مرحلة السلف – التى كان فيها رشى رغم اعتماده وتأثره على ما تركه هؤلاء من تراث قد طور وجدد فى منهج التفسير وأضفى عليه تكاملا وشمولية – إذا تركنا هذه المرحلة إلى مرحلة الخلف لنرى كيف كانت تفاسيره وقيمتها ومكانتها بينهم فإننا نجد أن رشى منذ البداية قد ملأ فراغاً كبيراً فى مجال الفكر الدينى اليهودى لم يسبقه إليه أحد فى فرنسا بنفس الصورة التى كان عليها فكرة « فقد تفوقت تفاسيره على جميع من سبقوه حتى قال أحد المدافعين عن أعماله فى مقدمة لكتاب عنه : (قبله لم يقم مفسر واعظ خبير فى دروب التلمود) ، إذ فسره بلغة سليمة ولولاه لأصبح التلمود البابلى فى طى النسيان » (٢) .

(١) Waxmann. V. I. p. 268.

(٢) اوتسر يسرائيل ، مادة رشى .

ونحن نعلم أن اليهود فى فرنسا والبلاد المسيحية كانوا يهتمون بالدراسات الدينية أكثر من اهتمامهم بالمسائل العلمانية والدراسات النحوية واللغوية وأنه وجد هناك بعض الشراح والمهتمين بدراسة العهد القديم والتلمود أمثال مناحم بن حلبو « الذى يعتبر من أوائل المفسرين الفرنسيين الذين يؤكدون على المنهج الحرفى ، وإن لم يهتم كثيراً بالمسائل النحوية واللغوية ، بينما كان موسى هدرشان يفضل الشروح الدراشية (١) وعلى الرغم من تأثر رشى الواضح بكل منهما إلا أنه مع ذلك تفوق عليهما كثيراً ، وجمع فى تفسيره بين المنهجين ، بالإضافة إلى عنايته بالمسائل النحوية وكل ما يتعلق بلغة النص وكان أبرز مظاهر التفوق فى هذا الميدان أن رشى قد تمكن من أن يكون لنفسه مدرسة تفسيرية ، وأنشأ جيلا من الحواريين حافظوا على منهجه وأسلوبه فى التفسير وتتبعوا خطواته فى هذا المجال .

أنشأ رشى هذه المدرسة التى عرفت بعد ذلك فى تاريخ التفسير اليهودى بمدرسة الإضافيين ، أو جيل الإضافيين واستمر عملها إلى ما يقرب من نهاية القرن الثالث عشر الميلادى فى أنحاء شتى من فرنسا . وقد تكونت هذه المدرسة فى بداية أمرها من أفراد عائلة رشى نفسه الذين جلسوا إليه ، واستمعوا لشرحه وتتلمذوا على يديه ، وساعدوه كثيراً على مواصلة عمله وكان أبرز ممثلى هذه المدرسة فى بدايتها يهودا بن ناثان . ومائير بن صموئيل اللذان تزوجا ابنتى رشى ، وأنجبا أولادهما أصبحوا استمراراً لهذا الجيل ، ويبدو أن تأثير رشى على هؤلاء التلاميذ كان قوياً حتى أنهم لم يستطيعوا بعد وفاته أن يتخلصوا من قوة السيطرة الفكرية له عليهم .

---

(٢) ليبر ص ١٩٦

وإن كان الجيل المتأخر منهم قد تحرر إلى حد ما من قوة هذا التأثير . ولهذا فربما يكون من الأفضل أن نقسم جيل الإضافيين زمنياً إلى مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة الارتباط الوثيق برشي ومنهجه وأسلوبه وما خلفه من تفاسير .

المرحلة الثانية : مرحلة الاستقلال الذاتي في العمل المبني أساساً على نفس المنهج الذي اتبعه رشي .

وفيما يتعلق بالمرحلة الأولى – مرحلة الارتباط – فإنه لمن الواضح أن مفسري هذه المرحلة لم يتمكنوا من الانفصال التام عن رشي وأعماله التفسيرية واتخذ كثير من تلاميذه الذين واصلوا الدراسات الدينية نقطة بدايتهم في هذا المجال العكوف على تفاسير معلمهم يكملونها ويضيفون إليها ، ويثبتوا ما أمكنهم من ملاحظات عليها . وقد أدى ذلك بمرور الوقت إلى ظهور ما يسمى « بالإضافات » لتفسير رشي . وكان أهم من حمل عبء هذه المرحلة إلى جانب يهودا بن ناثان ، ومائير بن صموئيل – صموئيل بن مائير حفيد رشي وابن مائير بن صموئيل ، وقد عرف باسمه المختصر رشبام . وهناك أيضاً يوسف بن سيمون كارا « الذي يعتبر تلميذاً وصديقاً لرشي ، ويعترف بفضله عليه . وقد كتب إضافات على تفاسير رشي ، كما كتب جزءاً من تفاسيره بناء على نصيحة رشي له » (١) وعلى الرغم من أن أستاذ كارا الأول هو مناحم بن حلبو ، إلا أنه قد تأثر كثيراً بمنهج رشي في التفسير ، حتى استخدامه للألفاظ الأجنبية في شرحه ، وإن كان قد تفوق على أستاذه في هذه الناحية « إذ كان لا يكتفي بالترجمة الفرنسية لبعض الألفاظ ، ولكنه كان يهتم أيضاً باللهجات

(١) نفس المصدر ص ١٩٧

وأجزاء كاملة من الجملة بأسلوب موسع على عكس الأسلوب المختصر الذى كان يتبعه رشى » (١) .

ويبدو مدى الارتباط الوثيق بين رشى ويوسف كارا فيما يكاد يجمع عليه كل من أرخوا له ، بأنه لم يقم بوضع تفاسير ومؤلفات مستقلة للعهد القديم ، فيما عدا القليل منها كتفسيره للأنبياء ولعدد من المكتوبات وبصفة خاصة تفسيره لأيوب الذى اعتمد فيه على تفسير سعديا الفيومى ، ونقل عنه بعضاً من ألفاظه كما سبق ذكره . أما بقية الأسفار فلم تكن مجهوداته التفسيرية فيها سوى « أنه أضاف ملاحظات هنا وهناك على تفاسير رشى » (٢) . وقد أثار أحد الدارسين لتفسير يوسف كارا جدلا حول ما إذا كان كارا يعتبر فى هذه الحالة امتداداً لرشى فى أسلوبه ومنهجه وأنه لم يأت بجديد فى ميدان التفسير الدينى سوى ما أضافه من ملاحظات سواء كانت مكملة أو موسعة لتفاسير رشى ، واعترض على هذا الافتراض الذى ينزل بقيمة يوسف كارا فى التفسير فقال : « لا يجب علينا أن نفترض وجود ارتباط يوسف كارا برشى » (٣) . ثم أخذ يدلل على صحة ما ذهب إليه من تفاسير كارا نفسه ، وأنه قد خالف رشى فى كثير من التفاسير ، ولم يكن مجرد تابع للمنهج الذى انتهجه الأستاذ بل كان له أسلوبه ورأيه المستقل ويستدل على ذلك بما جاء فى تفسير كارا لأشعيا ٢ : ٢٠ حيث خالف رشى فى رأيه عندما قال : « إن المفسرين يخطئون ويخدعون الناس ويعتبر الباحث ذلك دليلا كافياً على اختلاف كارا عن رشى ، وعلى استقلاله فى منهجه وعدم ارتباطه به فيقول : « وإزاء لغة جريئة إلى هذا الحد يتحدث بها كارا عن رشى ، فإن العقل لا

(١) تفسير يوسف كارا ص ١٠ (٢) المصدر السابق ص ١٠

(٣) نفس المصدر ص ١٣

يتصور أن نقرر أن تفسير كارا يعتمد على تفسير رشى ، أو أنه توسيع بحث لتفسيره ، إن تفاسير كارا أوسع بكثير من تفاسير رشى ، وفيها معالجة أعمق للعلاقة بين الأقوال والألفاظ والتعاليم . وعند رشى تنقص المعالجة الشاملة لأقوال الحكماء السابقين التلموديين والمدراشيين فى الوقت الذى يقدم فيه كارا الكثير منها » (١) والباحث محق فى أن بعض تفاسير رشى تتميز بالاختصار الشديد ، وأن تفسير كارا ربما يكون أكثر توسعاً ، إلا أنه مع ذلك سواء فى توسعه أو اختصاره كان مرتبطاً مع رشى فى المنهج ولا يعيبه ذلك فليس معنى اتباع التلميذ لأستاذه أو تأثره به أنه أصبح مجرد ظل له ، وإنما يتحتم عليه أن يجدد ويطور ما أمكنه ذلك ، مؤيداً أو مخالفاً أستاذه ، ورشى نفسه قد مر بهذه المرحلة إذ لا يمكن تجاهل تأثره الشديد بمدارس التفسير السابقة سواء مدرسة الجاءونيم أو الأندلس إلا أنه كان نشطاً واستطاع أن يجدد ويطور المناهج السابقة عليه ويزيد عليها ويجعلها متكاملة وهذا سبب استمرار تفاسيره حتى الآن .

أضف إلى هذا أن رشبام وهو صديق لكارا ، وتلميذ لنفس الأستاذ ، وأحد الذين ساهموا فى قيام جيل الإضافيين نجده أحياناً يختلف مع جده فى التفسير ، وينقد رأيه إذا احتاج الأمر إلى ذلك ، بل إنه « قدم عديداً من الاقتراحات إلى جده الذى قبلها واقتبسها فى تفاسيره » (٢) ومع ذلك فهو ينتهج منهجه ويتبع خطواته وإن خالفه فى أنه كان يتبع فقط منهج البشاط . ومن الواضح أن هذا الجيل من المفسرين ما كان يمكنه الاستمرار بهذا الأسلوب إلا لأنه يمتلك مخطوطات رشى المدونة والمنقحة والتى تعتبر بالنسبة لهم كنز ثمين فى وقت ندر فيه الحصول على أية مؤلفات . وهذا

---

(١) نفس المصدر .　　　(٢) وكسمان جـ ١ ص ١٩٤

سر اعتمادهم عليها وارتباطهم بها . وعلى أى فهؤلاء جميعاً يعتبرون أول بواكير إنتاج رشى فى حقل التعليم وتبعهم كثيرون غيرهم (١) .

أما المرحلة الثانية يمكن أن نطلق عليها تجاوزاً مرحلة الاستقلال الفكرى القائم أساساً على الأسس والقواعد التى وضعها رشى . ومن مفسرى هذه المرحلة من عاصر الأيام الأخيرة لرشى ، ومنهم من لم يكن له شرف المثول بين يديه وتلقى العلم منه ، بل تتلمذ على تلاميذه ، ولعل أهم مثل لهذه المرحلة من الإضافيين هو يعقوب تام الذى ولد عام ١١٠٠ م واشتهر بعد ذلك بلقبه ربينو تام وهو ابن مائير بن صموئيل وشقيق رشبام وقد مات جده وهو ما يزال فى مرحلة الطفولة (٢) . تتلمذ يعقوب تام كما يذكر كتاب سيرته على يد والده وتحت إشرافه ، فنقل إليه ما تعلمه من حمية فى المنهج والأسلوب واللغة ، كما قرأ عليه مخطوطاته ، وما قد أضيف إليها . واتجه يعقوب تام إلى الدراسات التلمودية بصفة خاصة وبرز فيها ، وعلى الرغم من أنه حاول فى هذه الدراسات أن يكون ذا طابع مميز عن غيره ، وأنه نجح إلى حد كبير فى ذلك إلا أنه لم يستطع أن يستقل نهائياً عن منهج وأسلوب رشى ، ولا شك أن ذلك دليلا على شمولية هذا المنهج وتكامله « ولقد أثار بعض الاعتراضات على تفسير جده ، مقترحاً حلولا جديدة لها ، ولعله قد لجأ إلى ذلك بعد أن رأى أن هذه التفاسير التى قام بها الحبر يصعب تقليدها أو نقلها لبساطتها واختصارها » (٣) . ويعتبر بعض الباحثين أن أهم الإضافات الجديدة لرشى « تلك التى أضافها يعقوب تام زعيم الإضافيين الفرنسيين ، والذى حدد المنهج الذى سار

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الأول (تلاميذ رشى) .

(٢) من المعلوم لدينا أن رشى مات عام ١١٠٥ وهذا يعنى أن يعقوب تام كان يبلغ من العمر حوالى خمس سنوات .

(٣) ليبر ص ١٩٠

عليه من جاء بعده منهم ، وإن حاد قليلا عن المنهج الذى كان عليه رشى ، وكانت معظم إضافاته موجة إلى تصحيح النص وتحديد القراءة السليمة»(١)

ومن هذه العبارة يمكن اعتبار ربينو تام إضافياً مجدداً ، حاول الاستقلال عن جده وتفاسيره ومنهجه ورسم منهجاً للسير عليه إلا أنه لم يبتعد كثيراً عن منهج جده ، بل حاد عنه قليلا . حتى ما أضافه من إضافات إلى تفاسيره لم تكن إلا إضافات تتعلق بالنص نفسه . كما توضح تلك العبارة أيضاً مدى رسوخ هذه التفاسير فى أذهان هذا الجيل.

وإلى جانب ربينو تام كان هناك إسحق بن صموئيل بن مائير (١١٢٠ - ١١٩٥ م) وهو ابن رشبام حفيد رشى تتلمذ على يد والده والرعيل الأول من جيل الإضافيين وعرف قدره فى الأوساط الدينية حتى أنه أخذ مكان عمه فى ترويز وقد قام إسحق بعمل شروح متعددة ، إلا أنها كانت شروح مبنية أصلا على شروح الجد الأكبر - رشى - متخذة نفس الأسلوب والمنهج على الرغم مما يبدو فيها من استقلالية وسمات خاصة.

واستمر هذا الجيل من المفسرين يبحثون ويدرسون ويعلمون الأجيال بعدهم « وكان تفسير رشى أساساً لإضافاتهم مكملين له أو شارحين ، وفى كلتا الحالتين يظهر أثر رشى عليهم » (٢) والحقيقة أن الكثيرين منهم مهما كان ظاهر أعمالهم يبدو فيه الاستقلال والبعد عن المنهج الأصلى لرشى ، ومهما حاولوا أن ينقدوه ، أو يصححوا بعضاً من تفاسيره مخالفين له أحياناً إلا أنهم فى النهاية كانوا لا يستطيعون إنكار فضله ، واعترفوا بمقدرته وموهبته « وقد اعتمد عليه كل من خالفوه ، وحتى فى خلافاتهم معه فقد أعلنوا تقبلهم له ، وانحنوا أمامه ، كما فعل ذلك يوسف كارا ،

(١) Jewish post Biblical History p. 147.

(٢) ليبر ص ١٩٢

وصموئيل بن مائير ، ويوسف يخوزشور وغيرهم » [(١)] من مؤسسى ومفسرى مدرسة الإضافيين فى فرنسا .

وفى النصف الثانى من القرن الثانى عشر عندما بدأت معالم الانحدار تتسرب إلى التفسير الدينى اليهودى من جديد نتيجة للظروف السياسية والاجتماعية التى أحاطت بهم ، انحصرت معظم الأعمال التفسيرية فى نطاق ضيق ، وتميزت بطابع دفاعى فى مواجهة الزحف المسيحى عليهم ، وكتبت إضافات أخرى على العهد القديم والتلمود ، وظل الحال بهذه الصورة إلى ما بعد القرن الثالث عشر وفى خلال هذه الفترة الطويلة « لم تكن هناك أعمال أصيلة بل مؤلفات منسوخة فى أغلبها ، وأهم هذه الأعمال (الجنة) كتبه هارون بن يوسف (١٢٥٠ م) . . و (قربان يهودا) كتبه يهودا بن العازار من ترويز ١٣١٣ م . . وكل هذه الكتابات يظهر فيها أثر رشى . بل إن بعضها يعتبر تفاسير لكتابات رشى على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا وثيقى الصلة برشى أو معبرين عن روحه ، وخاصة بعد أن استسلموا للأجادا والتفاسير الصوفية وهذا كله يكاد يكون غريباً على منهج رشى » [(٢)]

وعلى أية حال فمما لا شك فيه أن هذا الجيل من الإضافيين كان جيلا منتجاً فى مجال الفكر الدينى اليهودى وبصفة خاصة فى مجال الدراسات التفسيرية على العهد القديم والتلمود يذكرنا بعظمة إنتاج مدارس الجاءونيم فى هذا المجال فى الشرق ، أضف الى ذلك ما أنتجه هذا الجيل من أعمال دينية أخرى مثل كتب الصلوات والابتهالات الدينية ، والفتاوى الشرعية وغيرها . ومع هذا فإن هؤلاء الإضافيين بجهوداتهم التى لا تنكر لا يمكن فصلهم منهجياً وعلمياً عن معلمهم الأول ومؤسس مدرستهم

(١) Baron: A Social and Religious. History of Jews V. 6. p. 278.

(٢) ليبز ص ١٩٦ — ١٩٧

وهو رشي ، فهم امتداد له مكملين أو مضيفين يتساوى فى ذلك جيل الارتباط أو جيل الاستقلال .

رشي وسبينوزا :

بعد أكثر من خمسة قرون من موت رشي ولد سبينوزا (١) وهو يهودى درس التوراة والتلمود وكان يعد نفسه للحاخامية ، ولمع اسمه كفيلسوف وجه اتجاهه نحو الدين فألف كتابه المعروف « رسالة فى اللاهوت والسياسة » تعرض فيه لموضوعات كثيرة منها النبوة والمعجزة وأفرد جزءاً منه للتفسير الدينى . حاول سبينوزا فى كتابه هذا أن يضع منهجاً محدداً لتفسير الكتب المقدسة ، ووضع له أسساً معينة أراد لها أن تكون كلها من داخل النص لنفسه ولا يعترف بأى نظام تفسيرى يقوم على الاستعانة بشىء من خارج النص . فما هى العلاقة بين كل من منهج رشي وما اقترحه سبينوزا كمنهج للتفسير ؟ وهل من تأثير لرشي على سبينوزا فى ذلك ؟

أشار سبينوزا فى كتابه السالف الذكر إلى أن المنهج السليم فى التفسير يجب أن يقوم على الكتاب نفسه ، ولابد أن يستمد المفسر كل مقومات التفسير من النص المفسر ، وبذلك يحدد العملية التفسيرية بأنها عبارة عن نص ومفسر فقط ، ورفض ما دون ذلك من تفسيرات لا تقوم على هذه النظرية مفترضاً أنها قد تقوم على أهواء شخصية أو طائفية ، ولعله

(١) ولد سبينوزا فى النصف الأول من القرن السابع عشر (١٦٣٢) فى أمستردام بهولندا . وهو يهودى تلقى تعليمه فى اليشيفا وعرف العبرية وأجادها ، ودرس مؤلفات موسى بن ميمون وشروح ابن عزرا وبعض من كتب القبالا ولا شك أنه درس رشي وكان يعتبره أحسن مفسرى العهد القديم ، وهناك قصص كثيرة عن مسألة تحوله عن اليهودية أو طرده منها حسب بعض الروايات ، ويقال أن كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة ليس إلا تعبيراً عن معاناته الشخصية إزاء ما لقيه من رجال الدين اليهود والمسيحيين على السواء مما جعله ينظر إلى الأديان نظرة خاصة يشوبها الشك (انظر اوتسر يسرائيل ، سبينوزا للدكتور فؤاد زكريا).

(رشي)

كان يقصد بذلك تلك الاختلافات في التفسير بين كل من اليهود المسيحيين حول بعض ما ورد من اشارات رمزية في أسفار العهد القديم وتفسير كل منهم تلك الإشارات لصالحه ، ولهذا فقد وضع قاعدة عامة للتفسير يقول عنها : « وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها »(١) ثم يسهب في الحديث عما يقصد بالفحص التاريخي للنص والذي ينحصر في الأسس التي يقترحها للمنهج السليم في التفسير والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

أولا : يجب أن يفهم المفسر طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس ، والتي اعتاد مؤلفوا هذه الأسفار التحدث بها وبذلك يتمكن من فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص ومن هنا فإن معرفة اللغة العبرية أمر ضروري لكل مفسر .

ثانياً : على المفسر أن يحاول تجميع فقرات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية محددة حتى يمكن العثور على الفقرات التي قد تتعلق بموضوع واحد ، ثم بعد ذلك تجمع الفقرات المتشابهة والمجملة أو التي تتعارض مع بعضها « ومن هنا يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على استعمال اللغة أو على استدلالات مبنية على الكتاب وحده »(٢) .

ثالثاً : الوقوف على السيرة الذاتية لمؤلفي الأسفار وأخلاقياتهم والأهداف التي كانوا يرمون إليها من كتابة هذه الأسفار .

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٢٤٤ .
(٢) نفس المصدر .

ويفحص هذه الأسس التى اقترحها سبينوزا وأغان أنها مقومات المنهج الذى يقترحه للتفسير معلناً أنه المنهج الوحيد المقبول يتضح أنه نفس المنهج الذى اتبعه رشى تلقائياً قبله ، فقد تبين لنا كم كان حس رشى اللغوى تجاه النص يجعله يدقق النظر فى ألفاظه ، ويفرق بين الكلمات بعضها تبعاً لما وضع من أحكام وقواعد للحركات والنبر ، وكثيراً ما أدلى برأيه فى مثل هذه الأمور وفرق بين الأسماء والأفعال ، وخرج بالأدوات والحروف عن معناها الضيق طبقاً لما يختمه سياق المعنى فى النص على ما سبق تفصيله (١) من قبل .

أضف إلى ذلك أن رشى نفسه قد فسر الكتاب بعضه ببعض ، وأشار إلى الآيات المجملة والمفصلة ، كما أشار إلى المقيد والمطلق منها وما تشابه منها ، ولكنه فى كل ذلك لم يحاول أن يجعلها فى صورة أسس وقواعد وقوانين ثابتة وإنما فطن إليها وفسرها فى مواقعها من النص لأنه لم يشأ أن يخرج عن كونه رجل دين يبسط الأمور لجماهير المتدينيين .

أما ما يتعلق بما اقترحه سبينوزا من ضرورة الوقوف على السيرة الذاتية لمؤلفى الأسفار . وهذا ما لم يتعرض له رشى فى تفسيره ولم يضمنه منهجه فذلك راجع إلى ارتباط رشى بالنص ارتباطاً قوياً ، ونظرته إليه على أنه نص موحى به من عند الله ، وليس من كلام البشر ومن هذا المنطلق لم يقحم نفسه فى الخوض فيما يزعزع هذا الاعتقاد لديه ويدخله إلى مجادلات ومناقشات نقدية وفلسفية لم يرغب فى الخوض فيها .

ومن هنا فقد سبق رشى سبينوزا ، وإن سبينوزا لابد وأنه اطلع على تفاسير رشى وأسس نظريته هذه بناء على ما قرأه فى هذه التفاسير واقتنع

(١) انظر موقف رشى من اللغة ، والتحرر فى استخدام اللغة .

بها . وإن سبينوزا لم يأت بجديد فى هذا المنهج سوى أنه أحاطه بسياج من فلسفته النقدية المشوبة بنظرة التشكك فى الأديان التى عرفت عنه « نتيجة لما قوبل به فى الأوساط اليهودية والمسيحية وتنكرها له تنكراً بلغ حد إصدار صك حرمانه عام ١٦٥٦ م [١] ويدل على ذلك ما ذكره البعض من « أن سبينوزا كثيراً ما كان يمتدح رشى كأحسن مفسر للكتاب المقدس » [٢] وبهذا أثبت رشى أن تفسيره أصبح لا غنى عنه حتى عند أولئك الذين ربما يكون الشك قد تسرب إلى قلوبهم .

رشى والتفاسير المسيحية :

سبق أن تعرضت لعلاقة رشى بالتفاسير المسيحية [٣] ، وأنه كان يعرف منها ما يمكنه من الرد عليها ورفض ما يتعارض منها مع العقيدة اليهودية وقد ذكر المؤرخون أن هذه المعرفة ربما تكون قد جاءته عن طريق حفيده رشبام الذى كان يعرف اللغة اللاتينية التى كان يفسر بها المسيحيون كما يتضح ذلك تفاسيره [٤] . وقلت أن من الأسباب التى دعت رشى إلى مزج التلمود بالتوراة فى تفسيره هو إظهار وحدة الهدف فى الكتابين دفاعاً عن اليهودية وحماية لها من مثل تلك التفاسير المسيحية التى يقدمها رجال الكنيسة وكان تفسير رشى للمزامير من أهم التفاسير التى أتاحت له الرد على سانت جيروم فى تفسيره لهذه المزامير والذى اقتبس التفسير الحاخامى القديم ، بأنها تشير إلى المسيح ، ويفند رشى ذلك بقوله : « وقد شرح حاخاماتنا هذا الأمر . . . الخ »[٥] .

(١) اوتسر يسرائيل ، مادة سبينوزا . وانظر أيضاً : Encyclopedia Judica

(٢) شرشفسكى . أهمية تفسير رشى ص ٧٩

(٣) انظر الفصل الثانى من الباب الثالث « مزج التوراة بالتلمود » .

(٤) انظر تفسير رشبام للخروج ٢٠ : ١٣ ، تثنية ٣٢ : ٣٩

(٥) تفسير رشى للمزامير ، والمعنى : أن حاخاماتنا قد فسروا هذه الفقرة على المسيح ، إلا أنه حسب معناها فإن الأفضل أن نطبق على داود نفسه .

وعلى الرغم من أن هذه الفقرة ليس بها إشارة صريحة إلى المسيح عيسى ابن مريم ، وإنما تفهم على أنها رد على التفسير الحاخامى الذى عنى بالمسيح هنا المسيح المخلص حسب المعتقدات اليهودية إلا أن هذه الفقرة قد أثارت انتباه بعض الباحثين وقال أنه بفحص مخطوطات رشى بمكتبة موسكو لاحظ أن النص لهذه الفقرة هو : كثيرون من تلاميذ المسيح . . . » (١) وهذه الملاحظة من الباحث تبدو على جانب كبير من الصواب .

وعلى أية حال فإن ذلك كله يوضح لنا مدى صلة رشى بمثل هذه التفاسير المسيحية ، وتفهمه لها رغم عدم التحقق من معرفته باللغة اللاتينية ، وأنها ربما قرئت له أو استمع إليها عن طريق حفيده ، واستطاع أن يدرك ما فيها وأعد نفسه للرد عليها وتفنيد ما يتعارض فيها مع المعتقدات اليهودية .

وفى الجانب المقابل لذلك ، نجد أن تأثير رشى قد امتد إلى ما وراء المجتمع اليهودى عندما أخذت تفاسيره طريقها إلى المفسرين المسيحيين حيث درست هناك ، واعتبر المفسرون المسيحيون أن دراسة أعمال رشى الدينية هامة لهم ، وأصبحوا يميلون فى تفاسيرهم إلى المعنى الحرفى للنص ، ولذلك فقد اتجهوا وخاصة من يعرف العبرية منهم إلى النص العبرى ، وتتلمذوا على التفاسير اليهودية وفى مقدمتها تفسير رشى « ويحتوى تفسير التوراة الذى وضعه اندرو Andrew of st, Victor حوالى ١١٠٠م على الكثير من تفسير رشى ، وقد أعجب اندرو بالأساتذة اليهود . . وكان من رأيه أن المعنى الحرفى للنص لابد وأن يكون بالضرورة

(١) S. Zeitlin: American Year Book. p. 124. N.Y. 1939.

والمعنى : كثير من تلاميذ المسيح (يقصد المسيحيين) قد فسروا هذا الأمر على المسيح ، والرد على هؤلاء فإن الأفضل أن يفسر على داود نفسه .

ما يقوله » (١) ولقد أكدت كثير من المصادر التى أرخت لرشى وأظهرت تأثيره فى الأوساط التفسيرية اليهودية منها والمسيحية « إن هناك علاقة مباشرة بين عمل رشى والإصلاح المسيحى ، فقد اعتمدت تراجم الكتاب المقدس التى حررت العالم المسيحى من سلطان الكنيسة ومهدت للإصلاح ، اعتمدت هذه التراجم على تفسير رشى إلى حد كبير » (٢) .

ولقد ظهر من المفسرين المسيحيين من اعتمد فى منهجه وأسلوبه اعتماداً كاملا على تفاسير رشى وأعلن ذلك صراحة فى شرحه مثل نيقولا دى ليرا الفرنسسكانى الذى قال : « أنا أتبع عادة ربى سليمان والذى تعتبر أعماله حجة عند اليهود » (٣) . وفيما يتعلق بنيقولا دى ليرا وعلاقته بتفاسير رشى وأثرها عليه هناك اعتقاد سائد بين كثير من الباحثين فحواه أن تفاسير رشى لم تعرف طريقها إلى المسيحية إلا عن طريق نيقولا . ولكن من ترجمة أندرو يتضح أن المسيحية قد عرفت تفاسير رشى قبل ليرا بفترة طويلة ، وأن صراحة ليرا وإعلانه اقتباسه من رشى ربما هو الذى أوجد هذا اللبس ، وأن من سبقوه كانوا لا يعلنون عن ذلك . وذلك مما يؤكد انتشار منهج رشى وتفاسيره فى الأوساط المسيحية ، واستمرار ذلك حتى أنه يقال أن مارتن لوثر فى ترجمته الألمانية للكتاب المقدس قد « اعتمد على عمل المفسر الفرنسسكانى نيقولا دى ليرا من القرن الرابع عشر والذى كان قد درس رشى وتبنى شروحه لدرجة أن لقب معها بقردرشى» (٤) ويقصد من هذه العبارة أن ليرا كان شديد التعلق برشى من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقلد منهجه ويطبقه فى تفاسيره بصورة واضحة شديدة الشبه

---

(١) شرشفسكى : أهمية تفسير رشى ص ٧٧

(٢) The Judaic Heritag p. 160.

(٣) ليبر ص ٢٠٠

(٤) The Judaic Heritage p. 160.

عما كان ينتهجه رشى وهذا ما يفسر سر انتشار تفاسير رشى حتى فى الأوساط المسيحية التى كانت تقابل هذه التفاسير باهتمام سواء من المفسرين أنفسهم أو من جمهور الناس وخاصة من يعرف العبرية منهم ، ثم تطور الأمر ولما أحسوا بهذه الأهمية « لم يقتصر الأمر على مجرد الاقتباسات فقط والتى كانت تتم من وقت إلى آخر ، أو على الدراسات الخاصة ولكن أيضاً فى بعض الأعمال الضخمة مثل ترجمة تفسير رشى إلى اللاتينية عام ١٧٩٠ » (١) . الأمر الذى ساعد كثيراً على انتشار هذه التفاسير بين جمهور المسيحيين وبصفة خاصة وأن هذه الأعمال كانت قد انتشرت بصورة واسعة بين اليهود بعد أن طبعت للمرة الأولى عام ١٧٤٥ م .

قيمة تفسير رشى :

وعلى ذلك فمن الممكن أن نقف على قيمة تفاسير رشى من ناحيتين :

أولا : تفاسيره بالنسبة لمدارس المفسرين السابقين عليه :

أ — أخذ رشى وتعلم من مفسرى المدارس السابقة مثل مدرسة الجاءونيم ومدارس الأندلس وكانت اقتباساته مباشرة فى معظمها ، وبصفة خاصة من سعديا الفيومى ومروان بن جناح .

ب — اتبع رشى نفس المنهج الذى كان سائداً عن المدرستين وهو منهج البشاط إلا أنه طور فيه ومزج بينه وبين الدراش وجمع بين المنهجين لأول مرة فى تفسير واحد .

جـ — لم يكن لديه فصل بين المناهج المختلفة فى التفسير بينما جمع بين أكثر من اتجاه فى تفسيره ، فجمع بين المنهج اللغوى والمنهج المقارن

(١) شرشفسكي : أهمية تفسير رشى ص ٧٨

والبشاط والدراش وكلها اتجاهاً ندر أن ترى مجتمعة فى تفسير واحد قبل رشى .

د - توسع فى المأثور ومزج بينه وبين النص بحيث يبدو الاتحاد والتوافق بينهما فى الهدف .

ثانياً : تفاسيره بالنسبة للمفسرين بعده :

أ - رسم رشى الطريق بدقة لمن جاءوا بعده من المفسرين ، وكانت تفاسيره بالنسبة لهم نقطة البداية التى عرفوا عن طريقها .

ب - أمكن رشى أن يكون لنفسه مدرسة تفسيرية متكاملة الجوانب والاتجاهات من تلاميذه الذين كان معظمهم من أفراد عائلته وأصبح لهذه المدرسة ملامحها الخاصة فى التفسير .

ج - من أهم ملامح هذه المدرسة أنها بدأت أولا بإكمال تفاسير رشى ، مضيفة إليه وباحثة فيه ومن هنا أطلق عليها مدرسة الإضافيين والتى امتدت إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى تقريباً ، وإن كان التفسير الدينى قد بدأ فى الانحدار بصفة عامة فى منتصف القرن الثانى عشر .

د - كان ممثلو هذه المدرسة ينتهجون نفس منهج رشى فيما عدا بعض الزيادات أو الانحراف عن المنهج مما لا يؤثر كثيراً على الاتجاه العام للتفسير الذى كان يسير عليه رشى .

هـ - سبق رشى سبينوزا فى منهجه الذى اقترحه بضرورة الاعتماد على لغة النص وفهم طبيعتها وخصائصها إلى جانب الاعتماد على فقرات النص فى تفسير الكتاب بعضه ببعض .

و – أخذت تفاسير رشى طريقها بين الأوساط اليهودية والمسيحية ، وتأثر بها المسيحيون كما تأثر بها اليهود ، وعرف تاريخ التفسير الدينى أسماء كثيرة أخذت ، من رشى ونقلت عنه وسارت على نفس منهجه أمثال اندرو ، ونيقولا دى ليرا الفرنسيسكانى . ثم أخيراً ترجمت التفاسير إلى اللاتينية .

* * *

الخاتمة

من الأمور التى تسترعى نظر الباحث فى مجال الفكر الدينى اليهودى ذلك الاهتمام الواضح المستمر من جانب هؤلاء اليهود على مر عصورهم المختلفة بنصوصهم الدينية ، ويظهر هذا الاهتمام بصفة خاصة فى مجال تفسير هذه النصوص وشرحها . هذا الاهتمام بدأ منذ عصر تدوين هذه النصوص على يد النساخ بقيادة عزرا الكاتب ، وما أحدثه هؤلاء فى النص من إقحام بعض الجمل التفسيرية فى داخله منها ما كان مقصوداً ومنها ما يعده البعض من أخطاء هؤلاء النساخ . هذه الجمل المقحمة قد أثارت انتباه الكثيرين من المشتغلين بدراسة ونقد العهد القديم فى العصر الحديث. ودعت إلى التشكك فى نسبة هذه النصوص إلى متلقى الوحى وهو سيدنا موسى عليه السلام ، ثم ما تلى ذلك من محاولات فى تفسير النص وتوضيحه بعد تدوينه ، بدأت هذه المحاولات بوضع النص فى صورة قوانين شرعية ممثلة فى المشنا ثم أعقب ذلك تفسير وشرح لهذه القوانين ممثلة فى الجمارا واستمر ذلك إلى أن تم تدوين التلمود .

هذه المحاولات أدت إلى ظهور مدارس تفسيرية متعاقبة قد تختلف فى أساليبها ، ومناهجها وأغراضها إلا أنها جميعاً كانت تستهدف الاهتمام بالنص ، ولقد حاولت كل منها أن تسلك منهجاً ونظاماً معيناً فى التفسير وربما كان يساعدها على ذلك أحياناً تقلب الأحوال السياسية لليهود وعدم إحساسهم بالأمن اجتماعياً وثقافياً وبصفة خاصة فى فترة ما قبل الميلاد امتدت إلى القرن الأول الميلادى مما ساعد على وجود انقسامات بين الطائفة اليهودية ، ونتج عن ذلك وجود فرق وأحزاب ، وأخذت هذه الفرق تنظر

إلى بعضها نظرة الشك والريبة ، واستفحلت هذه النظرة إلى أن وصلت إلى الشك فى النص نفسه ونسبته إلى قائله ومتلقيه ، واتهمت كل فرقة الأخرى بالكفر والخروج عن التقاليد الموروثة . وفى خلال هذا الصراع بين الفرق لم تتوقف العملية التفسيرية وكانت السمة البارزة للتفسير فى هذه الفترة هي الاهتمام بالنص وما يحتويه من وجهة النظر الدينية والتشريعية ، دون التعمق فيما قد يكون فيه من مظاهر أخرى تنبهوا إليها فى العصور اللاحقة ، تبعاً لتطور فكر هذه المدارس ، ومسايرتها لثقافة العصر الذى تعيشه .

وهذا البحث كان محاولة للوقوف على مسار مناهج التفسير الدينى اليهودى من خلال دراسة أهم مفسر دينى يهودى عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى ، وهو رابى شلومو يصحق المعروف برشى . ومن خلال هذه الدراسة نقف على منهجه فى التفسير ، وموقفه من المفسرين ، وإلى أى مدى تفاعل واستفاد بمناهج المفسرين اليهود قبله ، ومدى علاقته بمناهج التفسير الإسلامى وتأثره بها . وفى هذا المجال كان لابد من الوقوف على التطور التاريخى للتفسير اليهودى حتى يمكن معرفة ما استحدثه رشى من تطور وتجديد فى مناهج هذا التفسير . ومن هنا كان تعرض البحث لأوليات التفسير والأسباب التى دعت أحبار اليهود إلى ذلك وفى مقدمتها إحساسهم بصعوبة النص نفسه . وظهرت المحاولات التفسيرية الأولى ممثلة فى مدارس النساخ والرواة والشراح ثم ختمت هذه المحاولات بما يعرف بالموفقين أو المناطقة الذين يطلق عليهم السبوراثيم . ولم تكن تلك المدارس المختلفة على اتفاق تام فيما يتعلق بمحتويات النص من شرائع وقوانين دينية وإنما اختلفت سبلهم تجاه ما يتضمنه هذا النص .

واستمر الحال إلى أن فتح المسلمون بلاداً كان يعيش فيها اليهود ؛ بل إن هذه البلاد فى ذلك الوقت كانت تعتبر أهم مناطق التجمع اليهودى المثقف الذى حمل عبء استمرار الحياة الدينية والروحية لليهود حتى اليوم بما أرساه من قواعد الدين والشريعة اليهودية . وتعايش هؤلاء اليهود مع المسلمين وامتزجوا بهم وشاهدوا النهضة الفكرية الإسلامية فى أوج عظمتها، ولمسوا اهتمام المسلمين بالقرآن الكريم شرحاً وتفسيراً ولغةوبيان ما فيه من إعجاز وبلاغة ، وتأثروا بذلك كله وحاولوا تطبيق ما كان يتبعه المسلمون من مناهج فى دراستهم للقرآن الكريم على نص العهد القديم ، وظهر سعديا الفيومى أعظم مفكرى اليهود فى العصر الإسلامى وخرج بالتفسير عن مجرد توضيح معانى الكلمات واستنباط الأحكام وشرحها وبيان وجهات النظر حولها ، وأخذ يهتم إلى حد ما بروح النص وفكره فى شرحه له ، وتوضيح الحكمة منه ، كما اهتم بلغته اهتماماً منفرداً لم يضمنه شرحه — إلا فى حالات قليلة — ووضع سعديا نواه ما عرف بعد ذلك بعلم فقه اللغة المقارن متأثراً فى ذلك بما كان يتبعه المسلمون أمثال ابن قتيبة فى شرحه لغريب القرآن والحديث ، وأودع ذلك كتابه الذى أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة ، ولقد ساعد هذا الكتاب كثيراً فى تطور علم اللغة والنحو العبرى ، وقد أشار مروان بن جناح إليه فى مقدمة كتابه اللمع وقال إنه اقتدى به . وتكونت فى العراق وفلسطين مدارس اشتهرت بنشاطها الكبير فى مجال التفسير عرفت باسم مدارس الجاءونيم كان أعظم تلك المدارس مدرستى سورا وبومباديثا .

وعلى عكس ما كانت عليه مدرسة الجاءونيم فى اهتمامها بتفسير النص بعيداً عن الاهتمام بلغته — التى كانت تدرس منفردة — نجد مدرسة الأندلس تتوسع فى العملية التفسيرية ، وتظهر هناك مدارس مختلفة

المنهج والأسلوب، وهى تلك المدارس التىسبق الحديث عنها فى الفصل الثانى من الباب الأول من البحث وهى المدرسة اللغوية ، والنقدية والفقهية والفلسفية وكيف كان لهذه المدارس أثر فعال على المهتمين بدراسة العهد القديم ولغته ، ونشأ عن ذلك ازدهار فى العلوم الدينية اليهودية فى العصر الأندلسى وتطورت تطوراً ملحوظاً فى مختلف اتجاهاتها ، وأصبح هذا العصر بحق العصر الذهبى للحياة اليهودية بصفة عامة والدينية والأدبية بصفة خاصة . ورأينا الفاسى فى تلخيصه للتلمود والبعد عن المناقشات والجدل الذى يتضمنه هذا التلمود والاقتصار فى هذا المختصر على تبويب الأحكام وذكرها وتفصيلها مقتفياً فى ذلك أثر علماء المسلمين فى اهتمامهم بالحديث الشريف ومحاولة استخراج الصحيح منه والبعد عن الضعيف ، والذى يجرح رواته .

تلك كانت أهم مدارس المفسرين ومناهجهم قبل رشى وربما عاصر بعضهم . وعلى الرغم من أن مؤرخى اليهود ومفكريهم قد حاولوا قدر استطاعتهم عزل رشى عن فكر ومناهج تلك المدارس ، وإبعاده عن معرفة إنتاجها وذلك فى محاولة منهم لإنكار الفضل العربى والأثر الإسلامى على اليهود خارج الأندلس ، إلا أن تفسير ، رشى نفسه ينطق بعكس ما قالوا لقد حاول هؤلاء أن يجعلوا من بعد الموطن واختلاف اللغة أسباباً رئيسية تجعل عمل رشى مستقلا عن أعمال سابقيه من اليهود ، وتناسوا أن اليهود على مر عصورهم كانوا أينما حلوا ومهما تفرقوا لا يجتمعون حول شىء قدر اجتماعهم حول كتابهم وتراثهم وتقاليدهم وما يدور حولها من دراسة مهما كانت وإنه يمكن اعتبار الحياة اليهودية بصفة عامة حياة دينية تقوم على الدين والشريعة . وإن التجار والقوافل والوفود التى كانت دائبة التنقل من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق فى رحلات مستمرة

هنا وهناك كانت تحمل إلى جانب التجارة التراث والفكر والثقافة اليهودية إلى أى موطن يرتحلون إليه ، وإلا كيف وصل تراث وفكر أحبار بابل إلى شمال أفريقيا والأندلس وإيطاليا وغيرها من البلاد أضف إلى ذلك أن شمال فرنسا — موطن رشى — وجنوبها المتاخم للأندلس لم تكن تفصلهما الحدود بمعناها المتعارف عليه اليوم ، وإن من رجال الدين اليهودى ومفكريهم من عاش فى الجنوب وتفاعل مع الفكر اليهودى العربى فى الأندلس ، وتحدث العربية وترجم منها وكتب بها ثم انتقل بعد ذلك إلى الشمال حاملا معه هذا الفكر والتراث الأندلسى ، وكان من هؤلاء مناحم بن حلبو ، وموسى هدرشان وغيرهم من الذين يعترف رشى بهم معلمين وأساتذة له وكثيراً ما ذكرهم وذكر مؤلفاتهم فى تفاسيره ولذلك فقد حاول هذا البحث إثبات أمرين :

الأمر الأول : هو أن رشى رغم مولده فى ترويز بشمال فرنسا ، ونشأته هناك ، ولغته الفرنسية السائدة فى منطقته إلا أنه بلا شك كان يعرف العربية وتراثها وتراث اليهود المكتوب بها ، وإن كانت معرفته بهذه العربية لا ترقى إلى المستوى الذى كان يعرفها بها سعديا الفيومى فى بابل أو مروان بن جناح وإبراهيم بن عزرا فى الأندلس ، ولعل ذلك ما يقصده الباحثون اليهود وإن لم يفصحوا عن ذلك عن قصد منهم إنكاراً للأثر العربى فى يهود الغرب .

الأمر الثانى : وهو أن معرفة رشى العربية قد مكنته بلا شك من التعرف على مؤلفات علماء اليهود فى الشرق أمثال سعديا الفيومى ، وصموئيل ابن حفنى وغيرهم من رجال الفكر الدينى اليهودى فى الشرق ، وكذلك مؤلفات دوناش بن لبراط ومناحم بن ساروق ومروان بن جناح فى الأندلس

وغيرهم من الذين وضعوا كتبهم بالعربية سواء فى اللغة أو التفسير وثبتت اقتباس رشى منهم » فى الوقت الذى لم تكن فيه حركة الترجمة إلى العبرية التى تزعمتها أسرة ابن تبون قد بدأت نشاطها بعد، إذ من الثابت أن أول كتاب يترجم إلى العبرية من أعمال سعديا الفيومى هو كتاب الأمانات والاعتقادات الذى ترجمه ابن تبون ١١٦٨ م .

وعلى ذلك يمكن إجمال ما توصل إليه البحث من نتائج سواء فيما يتعلق بحركة التفسير الدينى اليهودى من ناحية ، أو ما يتعلق بأهمية رشى كمفسر مجدد ومتطور فى مناهجه من ناحية أخرى وذلك فى النقاط التالية :

أولا : إن التفسير الدينى اليهودى للعهد القديم والنصوص الدينية الأخرى كان يهتم فى العصور السابقة على الإسلام بمحاولة الحفاظ على النص وما يحتويه من شرائع ووصايا ، والعمل قدر المستطاع على عدم ضياعه أو نسيانه ، وسلك المفسرون فى سبيل ذلك مسالك مختلفة مما أوجد مدارس تفسيرية ربما اختلفت فى اتجاهاتها بين التزمت فى تطبيق الشريعة أو التساهل فى تفسير قوانينها كما هو مأثور عن كل من مدرستى هلليل وشماى وغيرهما ، الأمر الذى يجعلنا نقول بأن الصبغة الثابتة لحركة التفسير فى هذه الفترة هي التركيز على ما يتعلق بالأمور الدينية والتشريعية فقط دون الالتفات إلى نواحى أخرى فى النص سواء من حيث الشكل أو المضمون والمحتوى الفكرى واللغوى والبلاغى فيه .

ثانياً : إن تعايش اليهود مع المسلمين واطلاعهم على فكرهم وثقافاتهم ومناهجهم فى الشرح والتفسير ودراسة لغة القرآن وأساليبه وبلاغته وإعجازه . كل هذا جعل هؤلاء اليهود يحسون بضرورة اقتفاء أثر المسلمين

وتطبيق هذه المناهج المختلفة على نص العهد القديم ، خاصة وهم أهل كتاب مثل المسلمين فلا يجب أن يكونوا أقل منهم نظرة إلى نصهم الدينى ، وأقل منهم علماً ودراسة لكتابهم وما يتضمنه وذلك خشية أن يتهموا بالتخلف والجمود ، كما أن التأثير والتأثر بالثقافات المجاورة يعتبر من الأمور الطبيعية التى تفرضها ظروف الاحتكاك والتعامل بينهما ، ولا ضير فى ذلك فقد أثروا هم أنفسهم فى التفسير الإسلامى بما دخله من الإسرائيليات فى ذلك الوقت وانتشر انتشاراً كبيراً فى كتب التفسير الإسلامية .

ولقد خلف سعديا الفيومى تفاسير واضحة التأثر بما كان ينتهجه المسلمون ولعل كتابه المعروف « الأمانات والاعتقادات » خير دليل على تأثره بالفكر المعتزلى ، كما أن تفسير السبعين لفظة المفردة ما هو إلا تطبيق لمنهج ابن قتيبة فى شرحه للغريب فى القرآن والحديث .

ثالثاً : ظهر الأثر الإسلامى أكثر وضوحاً فيما خلفه علماء اليهود فى الأندلس من مؤلفات اقتفوا فيها أثر علماء المسلمين ومفكريهم واهتمامهم بلغة القرآن الكريم ، واستنباط الأحكام منه ومن الأحاديث الشريفة ، وما تبع ذلك من مجهودات رجال الحديث والمحدثين تجاه ما جمع منها حيث تركوا لنا كتب الصحاح فى الأحاديث النبوية مرتبة ومبوبة وعلى هذا المنوال وضع الفاسى مختصره للتلمود .

رابعاً : إن رشي لم يكن بعيداً أبداً عن هذه المؤلفات ولغتها ، وإنه عرفها وعرف محتواها ، وأن اقتباسه من سعديا ومروان بن جناح واقتباس تلاميذه ومعاصريه فى فرنسا أمثال يوسف كارا من تلك المؤلفات

خير شاهد على معرفته بها، وسواء كانت هذه المعرفة مباشرة أو غير مباشرة فأثرها واضح فى تفاسيره وتعامله مع لغة النص لغوياً ممثلا فى استخداماته للحروف والظروف ، أو أدبياً فى إشارته باستمرار إلى ما يحتويه العهد القديم من أساليب بلاغية وأدبية .

خامساً : إنه على الرغم من اعتماد رشى على المأثور من أقوال السلف واقتباسه منهم إلا أن ذلك لا يعيب منهجه فى التفسير بل هو أمر حتمى ، ومع ذلك فإن رشي يمتاز عن سابقيه بشمولية منهجه فى التفسير حيث ضمن تفاسيره المناهج السابقة عليه مجتمعة وهو عمل لم يسبقه إليه أحد ، إذ كان أى منهم يتميز باتجاه معين فى التفسير لغوياً أو فلسفياً روحياً أو تشريعياً حتى جاء رشى فجمع كل هذه الاتجاهات فى تفسير واحد وطورها وجعلها تساير ظروف العصر الذى يعيش فيه .

سادساً : يتميز التقليد الدينى المتوارث عند اليهود - وبصفة خاصة عند فرقة الربانيين الذين يمثلون الغالبية العظمى من اليهود - بأنه يسوى بين التوراة والتلمود فى المنزلة القدسية فى قلوب اليهود وعقيدتهم بل أكثر من ذلك فكثير من أحبار اليهود يضعون للتلمود وتعاليمه قدسية تفوق قدسية التوراة لديهم . إلا أن رشى رغم تمسكه بهذا التقليد الدينى قد خالفه ضمناً إذ اعترف بطريق غير مباشر بأن منزلة التوراة فى القدسية تفوق منزلة التلمود وذلك عندما لم يسمح لنفسه بإدخال أى تعديل أو تبديل فى لغة النص حتى ولو كانت صورتها تخالف قواعد اللغة ونحوها من ناحية شكل الكلمة ورسمها فى الكتابة ، وأن عليه أن يفسر النص كما هو بينما كانت له الحرية الكاملة فى تفسيره للتلمود فى إدخال ما قد يراه

صالحاً وذلك لأنه كان يعتقد بأن التلمود كلام الأحبار والمفسرين بينما كانت التوراة عنده كلام الله الذى يجب الحفاظ عليه كما هو .

سابعا : تبدو أهمية منهج رشى فى التفسير أيضا فى تفاعله مع المجتمع اليهودى دينيا واجتماعيا ووضوح ذلك فى تفاسيره عندما مزج بين التوراة والتلمود فى التفسير بهدف الرد على أولئك الذين ينكرون التراث الدينى اليهودى من ناحية سواء كانوا من اليهود أنفسهم كما هو معروف عن فرقة القرائين من انكارهم للتراث الدينى الشفوى وعدم ايمانهم بسوى النص نفسه . أو من غير اليهود وبصفة خاصة الطوائف المسيحية . هذا إلى جانب احساسه بصعوبة التلمود على المتدين العادى من ناحية أخرى ، وأن مزجه التوراه بالتلمود يساعد المتدين كثيرا على فهم محتوى الكتابين .

ثامنا : من المعروف ان المسحيين يشاركون اليهود كتابهم ، وأن هناك تفاسير قام بها آباء الكنيسة المسيحية قبيل عصر رشى وفى حياته ، هذه التفاسير تعبر بصورة أو بأخرى من وجهة النظر المسيحية تجاه ما يتضمنه نص العهد القديم من اشارات رمزيه شرحها المفسرون المسيحيون بما يتمشى مع المعتقدات المسيحية ، ويرفضون تفاسير اليهود لمثل هذه الاشارات وهنا انبرى رشى لمثل هذه التفاسير ورفضها ، وعاد وألبس النص ثوبه اليهودى الخالص وضمن ذلك كله فى تفاسيره ولقد ترك ذلك أثره فى بعض مفسرى المسيحية بعد رشى .

تاسعا : تمكن رشى من خلال تلاميذه أن يكون مدرسة تفسيريه متكاملة المنهج اقتفت أثره ، وطبقت مناهجه وأساليبه . فكتب لها

الاستمرار قرابة ثلاثة قرون بعده وهي ما تعرف فى تاريخ التفسير بمدرسة الاضافيين والتى كان قوامها أفراد أسرة رشي نفسه أمثال رشبام وربيام وغيرهم .

عاشرا : لم يكن تأثير رشى قاصرا على تلاميذه من اليهود فقط ، بل امتد هذا التأثير إلى المفسرين المسيحيين وخاصة الذين جاءوا بعده ولم يتعلموا منه مباشرة ، ومع ذلك وضح تأثيره فى تفاسيرهم واعترفوا هم بذلك ، ومنهم نيقولا دى ليرا الفرنسسكانى ، ويقال أيضا أن مارتن لوثر قد تأثر برشى فى ترجمته للعهد القديم إلى الألمانية .

* * *

المراجع

أولا : المراجع العربية :

(١) ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقى الدين أحمد : مقدمة فى أصول التفسير الطبعة الثالثة . المطبعة السلفية ١٩٧٧ .

(٢) ابن جناح ، مروان : الأصول . وهو الجزء الأول من كتاب التنقيح لأبى الوليد مروان بن جناح القرطبى . نشره أ. د. نيو باور اكسفورد ١٨٧٥

(٣) ابن جناح ، مروان : كتب ورسائل . نشره يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٨٠

(٤) ابن جناح ، مروان : اللمع . وهو الجزء الأول من كتاب التنقيح . نشره يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٨٩

(٥) ابن جنى ، أبو الفتح عثمان : الخصائص . تحقيق محمد على النجار . دار الهدى للطباعة والنشر . بيروت - لبنان .

(٦) ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده . القاهرة ١٩٦٤

(٧) ابن حزم الأندلسى : الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى . تحقيق الدكتور إحسان عباس . مكتبة دار العروبة ١٩٦٠

(٨) ابن خلدون ، عبد الرحمن محمد بن محمد : كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر . مطبعة بولاق ١٢٨٤هـ

(٩) ابن رشيق ، أبو على الحسن : العمدة . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . المكتبة التجارية ١٩٣٤

(١٠) ابن زكريا ، أبو الحسن أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٣٦٩ هـ .
(١١) ابن شمعون ، حاى : الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيليين . طبع كوهين وروزنتال مصر ١٩١٢
(١٢) ابن عاشور ، محمد الفاضل : التفسير ورجاله . دار الكتب الشرقية ، تونس ١٩٧٢ الطبعة الثانية .
(١٣) ابن عاشور ، الشيخ محمد الطاهر : تفسير التحريروالتنوير . عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٦٤
(١٤) أبو زهرة ، محمد : ابن حزم . دار الفكر العربى ١٩٥٤ . القاهرة .
(١٥) الجرح ، دكتور محمد سالم : التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية –. دار المعرفة ١٩٦٥
(١٦) الداودى ، الحافظ شمس الدين محمد بن على بن أحمد : طبقات المفسرين . تحقيق على محمد عمر . مكتبة وهبة ١٩٧٢ القاهرة .
(١٧) الذهبى ، دكتور محمد حسين : التفسير والمفسرون . دار الكتب الحديثة . الطبعة الثانية ١٩٧٦
(١٨) الرافعى ، مصطفى صادق : إعجاز القرآن . تحقيق محمد سعيد العريان . المكتبة التجارية ١٩٤٥
(١٩) السيوطى ، الجلال : الإتقان فى علوم القرآن . مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٥ .
(٢٠) الشهرستانى : الملل والنحل . مكتبة صبيح ١٩٦٤
(٢١) الطبرى ، محمد بن جرير : جامع البيان فى تفسير القرآن . المطبعة الأميرية ١٣٢٣ هـ .

(٢٢) الفيومى ، سعديا جاءون بن يوسف : تفسير التوراة بالعربية . أخرجه وصححه وبيّنه بحواشى بالعبرانية يوسف ديرنبورج باريس ١٨٩٣

(٢٣) الفيومى ، سعديا جاءون بن يوسف : تفسير سفر أيوب وشرحه : أخرجه وصححه وبيّنه بحواشى بالعبرانية بنيامين ذئب باخر باريس ١٩٠٩

(٢٤) الفيومى ، سعديا جاءون بن يوسف : تفسير سفر الأمثال وشرحه . وهو كتاب طلب الحكمة . أخرجه وصححه وبيّنه بحواشى بالعبرانية يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٩٤

(٢٥) القرطبى ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى : الجامع لأحكام القرآن . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . الطبعة الثالثة ١٩٦٧

(٢٦) القوصى . دكتور عطية : اليهود فى ظل الحضارة الإسلامية . القاهرة ١٩٧٨

(٢٧) القلقشندى : صبح الأعشى .

(٢٨) المقرى ، أحمد : نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب . عيسى البابى الحلبى ١٩٣٦ القاهرة .

(٢٩) المقريزى : الخطط . مطبعة النيل .

(٣٠) النشار ، دكتور على سامى النشار ، وعباس والشربينى : الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية . منشأة المعارف بالإسكندرية .

(٣١) أمين ، أحمد : ضحى الإسلام . الطبعة العاشرة . دار الكتاب العربى . بيروت .

(٣٢) أمين ، أحمد : ظهر الإسلام . مكتبة نهضة مصر ١٩٦٦

(٣٣) أمين ، أحمد : فجر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية القاهرة .
(٣٤) أنيس ، دكتور إبراهيم : الأصوات اللغوية . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الرابعة ١٩٧١
(٣٥) أوليري ، دكتور دي لاسي : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٢
(٣٦) بدوى ، دكتور عبد الرحمن : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبي . دار الآداب ، بيروت ١٩٦٥
(٣٧) جلال ، دكتورة ألفت محمد : النبر فى العهد القديم . القاهرة ١٩٧٩
(٣٨) جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية فى التفسير . الجزء الأول ، الخانجي ١٣٧٤ هـ .
(٣٩) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكاتب المصرى ١٩٤٥
(٤٠) حسنين ، دكتور فؤاد : من الأدب العبرى . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١
(٤١) حسنين ، دكتور فؤاد : التوراة الهيروغليفية . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .
(٤٢) حمودة ، عبد الوهاب : القراءات واللهجات . مكتبة النهضة المصرية .
(٤٣) حيوج ، أبو زكريا محمد بن داود الفاسى المعروف بحيوج : كتاب الأفعال ذوات حروف اللين وكتاب الأفعال ذوات المثلين ليدن . ١٨٩٧
(٤٤) خليل ، دكتور السيد أحمد : نشأة التفسير فى الكتب المقدسة . والقرآن . الوكالة الشرقية للثقافة بالإسكندرية ١٩٥٤

(٤٥) ديورانت . ول : قصة الحضارة . ترجمة محمد بدران . الجزء ١٣ - ١٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٤

(٤٦) سبينوزا ، باروخ : رسالة فى اللاهوت والسياسة . ترجمة دكتور حسن حنفى. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة ١٩٧١

(٤٧) شاهين ، دكتور عبد الصبور : تاريخ القرآن . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧

(٤٨) شلبى ، دكتور أحمد : الفكر الإسلامى منابعه وآثاره . مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة .

(٤٩) ظاظا ، دكتور حسن : الفكر الدينى الإسرائيلى أطواره ومذاهبه . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١

(٥٠) ظاظا ، دكتور حسن : اللسان والإنسان . مدخل إلى معرفة اللغة العربية . دار المعارف ١٩٧١

(٥١) عاشور ، السيد محمد : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية . القاهرة .

(٥٢) عاشور ، السيد محمد : الربا عند اليهود . القاهرة .

(٥٣) عبد الرحمن ، دكتورة عائشة : الإسرائيليات فى الغزو الفكرى . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥

(٥٤) عبد المجيد ، دكتور محمد بحر : اليهودية . مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٨

(٥٥) غنيمة ، يوسف رزق الله : نزهة المشتاق فى تاريخ يهود العراق . مطبعة الفرات . بغداد ١٩٢٤

(٥٦) فرحى ، دكتور هلال : أساس الدين . مطبعة يوسف حزقيل حامض ، القاهرة ١٩٣٧

(٥٧) موسى ، دكتور محمد يوسف : التشريع الإسلامى وأثره فى الفقه الغربى . المكتبة الثقافية ١٩٦٠ ، دار القلم بالقاهرة .

(٥٨) ميتز . آدم : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة . ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية ١٩٤٧

(٥٩) هنداوى ، دكتور إبراهيم موسى : الأثر العربى فى الفكر اليهودى . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦

(٦٠) وافى ، دكتور على عبد الواحد : الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة على الإسلام . نهضة مصر للطباعة والنشر ١٩٧١

(٦١) وافى ، دكتور على عبد الواحد : اليهودية واليهود . مكتبة غريب ١٩٧٠

(٦٢) ولز . هـ . ج : معالم تاريخ الإنسانية . ترجمة عبد العزيز جاويد . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧٢

(٦٣) ولفنسون ، دكتور إسرائيل : موسى بن ميمون . حياته ومصنفاته لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦

(٦٤) دائرة معارف البستانى .

* * *

ثانيا — المراجع الأجنبية

1. Abrahams' Israel, Jewish life in the Middle Ages. Temple Book. N.Y. 1969.

2. Baron, Salo Wittmyer: A Social and Religious of Jews. Second Edition. V. 6. The Jewish Publication Society of America. 1971.

3. Berliner, Dr. A.: Targum Oncklos. Herausagegeben und Erlaust von Dr. A. Berliner. Zweith theil. Berlen 1884.

4. Bildersse, Adele: Jewish Post Biblical History through great Personalities. The Union of American Hebrew Congregationy 1918.

5. Brasch, R.: The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph. and Symbols. David Mckay Company, INC. New York 1969.

6. Compendious and Complete Hebrew and chaldec lecion. Edited by Benjamin Davids. London 1972.

7. Englander, Henry: Rashi's View of the weak and Roots. Hebrew Union College. N.Y. 1968

8. Englander, Henry: Grammatical Elements and Terminology. in Rashi's Commentaries. Hebrew Union College Annual Vol. XI 1936.

9. Fishbane, Michael: A Reinterpretation of Mediveal Exegesis. Journal of the American accademy of Religion. December 1975. V. XLIII. U.S.A.

10. Friedlander: Arabisch Deutsches Lexikon Zum Sprachgebrauch des Maimonides Frankfurt. A.M. 1902.

11. Gesenius, William: A Hebrew and English Lexicon of the old Testament. Oxford at the Clarendon press. Great Britain 1968.

12. Gleason, H.A.: An Introduction to Descriptive Linguistics U.S.A. 1973.

13. Greatz, A. : History of the Jews from Earliest Times to the present day. Translated by Bella lowy. V. II. David Hunt. 1891.

14. Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. Shapiro Vollentime and Co. London 1939.

15. Hirschfeld, Hartwig: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers. Oxford University press. 1926.

16. Huitieme Centenaire de Maimonide. Alexandraie 1935.

17. Ibn Kammunah's Treatist on Differences Between the Rabbanites and the Karaites. American Academy for Jewish Research proceedings V. XXXVI. N.Y. 1968.

18. Katsh, I. Abraham: Judaism and the koran. A.S. Barnes and company. INC. New York. 1962.

19. Kautzsch, E.: Gesenius Hebrew grammar. Second Edition. Oxford at the clarendon press 1910.

20. Krauss: The mishnag treatise; Sanhedrin. Leiden 1909.

21. L. Margolis, and Alexander Marx: History of the Jewish people. A Temple Book, Atheneum 1969. N.Y.

22. Liber, Mourice: Rashi. Translated from the French by Abdele Szold. Herman Press 1970. N.Y.

23. L. Strack Herman: Introduction to the Talmud and Midrash. A Temple Book Atheneum. N.Y. 1969.

24. More. G.F.: Judaism in the First centuries of the christian Era. Cambridge University 1932.

25. Parkes, James: A History of the Jewish people. Penguin Books. Great Britain 1964.

26. Rab Saadia Gaon. Studies in His Honor Edited by Louis Finkelstein. Jewish Theological Seminary of America 1944.

27. Rashi and the Christian Scholar.

28. Rasenthal, Erwin I.J.: Studia Semitical Jewish Themes. Cambridge University Press. 1971.

29. Sachar, Abraham Leon: A History of the Jews. Fifth Edition. New York. 1973 .

30. Shereshevsky, EZRA: The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch. J.Q.R. July 1963.

31. Shereshevsky, EZRA: The Accents in Rashi's Commentary J.Q.R. V. LXII. 1972.

32. Shereshevsky, EZRA: The use of preposition and conjuctions in Rashi's commentary. J.Q.R. Vol. LVII.

33. Shereshevsky, EZRA: Rashis and Christian Interpretations. J.Q.R. Vol. LXI. July 1970.

34. Skoss, Solomon, L. : The Arabic Commentary of Ali Ibn Suliman the Karaite on the Book of Genesis. J.Q.R. V. XVIII 1927—1928.

35. Skoss, Solomon L.: Kitab Jami Al Alfaz (Agron) of David Ben Abraham Al Fasi. Yale University Press. V. I. 1938.

36. Steinoltz, Adin: The Essential Talmud. Translated from Hebrew by Haya Galai. Bentan Edition, U.S.A. October 1977.

37. The Interpreters Dictionary of the Bible. V. 5. Supplemen. tary Volume. An Illustrated Encyclopedia. Abingdon 1976

38. Waxman, Mayer: A History of Jewish Literature from the close of the bible to our own days. V. I. Bloch Bublishing Co. New York 1930.

دوائر المعارف

— Encyclopedia of Religion and Ethics. ed. J. Hastings New York 1908.

— Encyclopedia Judsica. Copyright 1971.

— The Jewish Encyclopedia.

— Encyclopedia Britanica 1968.

الفهرس

البــاب الأول

الموضوع	الصفحات

رقم الايداع ٥٧١٢ — ٨٣

الترقيم الدولى : ٢ — ٠١٠٧ — ١١ — ٩٧٧

دار مصر للطباعة

بسم الله الرحمن الرحيم

حرص اليهود باستمرار على التاكيد والاعلان عن اصـالة فكرهم وعبقريتهم منذ ما قبل عصور الاضطهاد والتشتت الاولى ، ومنذ العصر الوسيط ايضـا ، وارتقاء هذا الفكر وتطور هذه العبقرية بصفة خاصة في العصر الوسيط ، وانهم ينعون دائمـا حظهم العثر الـذى اوقعهم باستمرار نهبا للاضطهاد والاحتلال والتشرد فى شتى انحاء الدنيا ، وان كانوا لا يذكرون اسباب هذا الاضطهاد وذلك التشـتت الذى حـدث لهم ، وانه ليس الا نتيجـة لما قـدمته ايديهم وعقولهم وعبقريتهم المزعومة من افكار متطرفة ، ومؤامرات محبوكة حيكت فى الظلام .

ذلك مايزعمه اليهود ويرددونه ، اما تلك العبقرية المزعومة ، وهذه الاصالة الزائفة فقد اثبت لنا الباحث الدكتور عبد الرازق قنديل فى هـذا البحث الذى نقدمه للقارىء العربى — بعد اسـتقرائه للتاريـخ ، واعماله الفكر والعقل — ان اليهود ليسوا سـوى نقلة للفكر الاجنبى ، وبصـفة خاصـة فى تلك الفترة التى افسحت سماحة الاسلام لهم فيها صدرها ليتعايشوا معها ، وان حركة الابداع والخلق الفنى والفكرى لم تنشـط الا تقليداً لمـا كـان يدور حـولهم فى حلقات الدرس العربية ، سواء كان ذلك فى الشرق فى بغداد ابان العصر العباسى بصـفة خاصـة حيث دار الحكمة وما احتوته من كنوز الفكـر المختلفة التى نهل منها العرب واخرجوا لنا نفائس التراث الـذى مازال الى اليوم يثرى المكتبة العربية فى شتى العلوم والآداب، وشاعت، حتى دخلت بلاد الافرنج — كما كان يطلق عليها فى العصر الوسيط — فاذا تركنا الشرق بكنوزه الفكرية العربية ، وعلمائه الذين طافت شهرتهم الآفاق . . وانتقلنا الى شمال افريقيا والاندلس الاسـلامية التى عاش فيها اليهود ازهى فترات حياتهم متمتعين بظل العروبة والاسـلام ، فاننا نجـد الباحث ايضا قد اثبت فى بحثه هذا — الذى لـم يسـبقه اليه احـد من الباحثين المتخصصين فى هذا المجال — انه حتى فى افضل الحالات التى احسوا فيها بالأمن والأمـان كان ابداعهم ابداعا منقولا يسـير على هـدى الفكر العربى الاسلامى بل وبالفاظه ، سواء كان ذلك فى المجال اللغوى او الادبى او الفلسفى .

لقد أوضـح الدكتور عبد الرازق قنديل فى بحثه للقارىء العربى بعد اسـتقراء العديد من الابحاث والمصادر ، ان اولئك العباقرة اليهود الذين يحـاول اليهود رفع منزلتهم ويشيدون بعمق فكرهم ليسوا سـوى نقله للفكر الاسلامى لعلماء المسـلمين الذين سـبقوهم او عاصروهم ، وانه حتى فى المناطق التى لم يدخلها الاسلام وعاش فيها اليهود ، وانتعشت افكارهم نجد الباحث يرجـع ذلك كله الى مصادره الأولى التى اخـذت عن الفكر الاسـلامى . وعندما خـرج اليهود بفكرهم وانتاجهم عن نطاق الامور الدينية الى الدنيوية يذكر لنا الباحث ان هذا الفكر المتطور فى نظرهم يكاد يكون صورة لما كانت عليه عبقرية علماء المسـلمين فى الأندلس ، ونقلا عنهم . .

من هنا نستطيع . . ونحن نقدم هذا الباحث وبحثه للقراء ، ان نقول : انه قد أكد من جديد أن الحضارة الاسـلامية والعربية ، والفكر الاسـلامى العربى فكر جامع شامل اصيل ، وان علماء المسـلمين الذين اسـتقوا علمهم من منابعه الأصيلة — القرآن والسنة — قد اثبتوا عمق هذا الفكر ، وصدق منهجه ، وان الباحث قد اكد هذا ببراعة وفكر لم يسـبق اليهما ، واعانه فى ذلك عمق وسعة اطلاع عرف بهما ، وتفخر وحدة البحوث بالمركز ان تكون هذه الدراسة الجـادة هى باكورة دراساتها المتخصصة فى هذا الميدان . . كما تأمل وحدة البحوث ان تتمكن من اصدار دراسات مماثلة بنفس الجدية .

الدكتور محمد حـرب